Mondi Mediterranei

Lelio Camassa

Dio, l'oscurità e il talento

Le novelle di «cose catoliche» del *Decameron*



BUP
Basilicata University Press

Mondi Mediterranei

9

In copertina: *Decameron*, I 1, la confessione di ser Ciappelletto e il dialogo fra il confessore e i suoi confratelli, in una miniatura del ms. 5070 (XV secolo), Parigi, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal, f. 12 v.

LELIO CAMASSA

Dio, l'oscurità e il talento

Le novelle di «cose catoliche» del Decameron

BUP
Basilicata University Press

Dio, l’oscurità e il talento : le novelle di «cose catoliche» del Decameron / Lelio Camassa. – Potenza : BUP - Basilicata University Press, 2023. – VIII, 207 p. ; 24 cm. – (Mondi Mediterranei ; 9).

ISSN: 2704-7423
ISBN: 978-88-31309-22-6
853.1 CDD-23

Università degli Studi della Basilicata
Biblioteca Centrale di Ateneo
Via Nazario Sauro 85
I - 85100 Potenza
https://bup.unibas.it

Published in Italy
Prima edizione: luglio 2023

Indice

Premessa

Questo libro ha un suo nucleo originario nella mia tesi di laurea triennale, discussa nel 2011 presso l'Università della Basilicata. Il progetto, per il fascino e la profondità della figura e dell'opera di Giovanni Boccaccio, non è mai stato accantonato e si è evoluto in una tesi di dottorato, che ho discusso sempre presso la stessa Università nel maggio 2021.

Nelle fasi ormai conclusive di pubblicazione, l'Ente Nazionale Giovanni Boccaccio mi ha comunicato che la tesi di dottorato è stata insignita del premio per la miglior tesi di dottorato riguardante la figura e l'opera di Boccaccio, nell'anno 2023: un riconoscimento che mi onora e mi ripaga della dedizione con cui l'ho coltivata, per cui non posso che ringraziare con entusiasmo il Comitato Scientifico.

Poiché questo risultato e questo libro sono maturati grazie al contributo di diverse persone, sento di dovere dei ringraziamenti, a cominciare dalla mia famiglia, per la serenità e la motivazione trasmessemi nello studio.

Grazie a Fulvio Delle Donne, per tanti motivi; su tutti, per il tutoraggio durante il dottorato, per i frequenti e intensi scambi di e-mail ricche di indicazioni, per l'aiuto nell'allestimento di questo libro e per averlo accolto in "Mondi Mediterranei", insieme con gli altri referenti della Collana, Michele Bandini, Maurizio Martirano, Francesco Panarelli, e con il Collegio del Dottorato di ricerca in "Storia, Culture e Saperi dell'Europa mediterranea dall'Antichità all'Età contemporanea".

Parti di alcuni capitoli e l'appendice di questo volume, anche se organizzate in forma diversa, sono già apparse su riviste e miscellanee, che si indicheranno di seguito; per ora, voglio ringraziare Carlo Delcorno, Daniele Olschki e Stefano Zamponi, per avermi permesso di riproporre quei contenuti.

Negli anni spesi (spero fruttuosamente) per questo progetto, ho avuto modo di discutere e di venire consigliato da tanti studiosi e amici; in particolare, la mia gratitudine va a Cristina Acucella, Giancarlo Alfano, Carlo Beretta, Marco Cursi, Simone Marchesi, Miriam Pascale e Marco Veglia, per le preziose indicazioni su punti specifici di questo lavoro, per il tempo dedicatomi, per l'incoraggiamento a portare avanti questa ricerca.

I consigli dei revisori anonimi sono stati fondamentali per migliorare questo libro; a loro va la mia riconoscenza.

Devo moltissimo a Maria Pia Ellero, maestra e guida sin da quella prima tesi triennale e per tutto il dottorato (e oltre), per avermi insegnato. I suoi insegnamenti sono stati occasione di crescita professionale e, soprattutto, personale: senza il suo sostegno, il mio percorso non sarebbe stato lo stesso.

28/8/2023 *LC*

Introduzione
Novelle religiose in un libro (anche) morale

La complessità e la vastità del *Decameron* permettono agevolmente di rintracciare alcuni gruppi di novelle che, valicando il rigido confine imposto anche tematicamente dalle singole Giornate, risultano affini o stabiliscono rimandi a distanza fra di loro. Il ciclo di «novelle di «cose catoliche», individuato da Franco Fido in un suo studio del 1988, è una di queste serie di racconti. Tale gruppo organico di sei storie (I 1, I 2, I 3, II 1, II 2, III 1) si caratterizza per la trattazione dell'argomento religioso, che appare nucleare[1]. La denominazione del ciclo è tratta dall'affermazione di uno dei narratori, Filostrato, il quale, accingendosi a narrare la famosa storia di Rinaldo d'Asti e san Giuliano, annuncia che racconterà «una novella di cose catoliche e di sciagure e d'amore in parte mescolata» (II 2, 3). Conviene lasciare la parola direttamente a Fido, per cogliere le caratteristiche salienti del ciclo:

> quello che non può essere casuale è l'articolarsi, attraverso le sei che dicevo, di un discorso di teologia morale: impossibilità di sapere se un uomo sia salvato o dannato, e in qual modo Dio intenda servirsene (Ciappelletto); impossibilità di giudicare la religione dal comportamento dei suoi ministri (Abraam); per converso, rispettabilità di ogni religione purché sia sinceramente creduta e ispiratrice coi suoi precetti di un comportamento onesto e generoso (Melchisedech); miracolo di sant'Arrigo dimostratosi falso solo per la casuale presenza in chiesa di due fiorentini che riconoscono il "miracolato" (Martellino); supposta compiacenza di san Giuliano che procura a un suo devoto non solo alloggio e cena, ma anche una piacevole notte d'amore, facendosi così *mezzano* nel senso più comune della parola (Rinaldo d'Esti); felice bigamia delle monache, spose spirituali di Cristo e compagne naturali del furbo ortolano (Masetto)[2].

[1] F. Fido, *Il regime delle simmetrie imperfette*, Milano 1988, pp. 57-59; cfr. inoltre L. Surdich, *Boccaccio*, Bologna 2008, pp. 64-66.

[2] Fido, *Il regime delle simmetrie imperfette* cit., p. 58 (corsivo originale).

L'intuizione di Fido costituisce il punto di partenza di questo lavoro, che, senza estrapolare le sei novelle dal più ampio contesto del libro, tenta di svilupparla e approfondirla muovendo da due questioni recentemente tornate di interesse nell'ambito degli studi sul *Decameron*: l'interpretazione del libro boccacciano in chiave moralmente impegnata e l'esame del tema della religione nel Centonovelle.

1. Il Decameron *come 'trattato morale'*

Quando, negli anni '70, un Boccaccio ormai quasi sessantenne ricopia di proprio pugno il capolavoro, sceglie una veste editoriale diversa da quella che ci si aspetterebbe per un libro di novelle destinato alle donne innamorate, recluse nel «piccolo circuito delle loro camere» (Proemio, 10). Il modello adottato, nel codice autografo Hamilton 90, è quello del libro di studio universitario, caratterizzato da dimensioni considerevoli (le carte misurano mm. 371 × 266), da una «complessa organizzazione del sistema di paragrafazione e delle maiuscole» e da un peculiare rapporto fra i margini e lo specchio di scrittura[3]. Considerando tanto l'esperienza del Certaldese quale editore di opere proprie e altrui, quanto il fatto che anche i primi testimoni del *Decameron* pervenuti presentano una forma-libro simile a quella dell'Hamilton 90, si conclude che la sua volontà di dare al *Decameron* la veste editoriale di un libro da banco sia stata consapevole e meditata, tanto più se si pensa che la forma-libro nel Medioevo è sentita «come un tratto significante del sistema-testo»[4]. Boccaccio, dunque, persino nella fase finale del suo percorso intellettuale, quella in cui accorda maggior rilievo alla letteratura di tono elevato e in lingua latina, continua a concepire il *Decameron* (un libro confezionato al pari delle erudite *Genealogie* e il cui

[3] Sul codice Hamilton 90, M. Cursi, *Il* Decameron*: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Roma 2007, pp. 161-164, con bibliografia pregressa; cfr. pure L. Battaglia Ricci, *Boccaccio e il libro di novelle*, in Ead., *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore editore*, Ravenna 2013, pp. 27-56; E. Casamassima, *Dentro lo scrittoio del Boccaccio. I codici della tradizione*, in A. Rossi, *Il Decameron. Pratiche testuali e interpretative*, Bologna 1982, pp. 253-260 (pp. 258-259).

[4] Battaglia Ricci, *Boccaccio e il libro di novelle* cit., pp. 42-43, e Ead., *Boccaccio*, Roma 2000, p. 126.

titolo grecizzante denota lo «slancio culturale di Boccaccio nei confronti della tradizione letteraria del mondo greco») un'opera «degna di entrare nei ripiani alti della biblioteca»[5]. La forma-libro decisa dall'autore-editore non è l'unico elemento su cui oggi si fonda la concezione del *Decameron* come un «trattato morale» *sui generis*, o meglio come «un trattato di comportamento costruito con cento novelle» (ferma restando la natura di intrattenimento dell'opera)[6]. Nel suo recente lavoro e richiamando anche le parole di Marco Cursi sulla lettera di Boccaccio a Mainardo Cavalcanti del 1372, Renzo Bragantini ha chiarito che il libro, nell'intenzione del suo autore e a dispetto della dedica proemiale alle donne innamorate, è destinato a un ristretto pubblico di alto livello, a cui «Boccaccio chiede di intendere che il *Decameron* interviene sulla filosofia morale concernente l'amore mediante un'articolazione narrativa»; il libro, insomma, ha una profondità che trascende l'apparenza ludica di cui pure il suo cognome, «prencipe Galeotto», lo ammanta e necessita di particolari competenze di lettura[7]. Anche altri segnali, stavolta di ordine testuale, rivelano la *facies* moraleggiante del *Decameron*. Tra questi, c'è l'indicazione di genere contenuta nel Proemio, dove Boccaccio, in veste di narratore di primo grado, annuncia programmaticamente: «intendo di raccontare cento novelle, o favole o parabole o istorie» (13). Su questa breve ma importan-

[5] Ivi, p. 55; cfr. anche Casamassima, *Dentro lo scrittoio del Boccaccio* cit., p. 259; L. Battaglia Ricci, *Leggere e scrivere novelle fra '200 e '300*, in *La novella italiana*, Atti del Convegno di Caprarola (19-24 settembre 1988), cur. S. Bianchi, Roma 1989, tomo II, pp. 629-655, pp. 640-655. Sul titolo del libro, cfr. da ultimo M. Fiorilla, *Il capolavoro narrativo: il* Decameron, in *Boccaccio*, cur. M. Fiorilla, I. Iocca, Roma 2021, pp. 95-140, pp. 106-107.

[6] L. Battaglia Ricci, *«Una novella per esempio». Novellistica, omiletica e trattatistica nel primo Trecento*, in *Favole parabole istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*, Atti del Convegno di Pisa (26-28 ottobre 1998), cur. G. Albanese, L. Battaglia Ricci, R. Bessi, Roma 2000, pp. 31-53, p. 41; cfr. anche V. Kirkham, *Morale*, in *Lessico critico decameroniano*, cur. R. Bragantini, P. M. Forni, Torino 1995, pp. 249-268.

[7] R. Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo rivoluzionario di Boccaccio*, Roma 2022, pp. 28-38; cfr. a riguardo anche M. Veglia, *Messer* Decameron *Galeotto. Un titolo e una chiave di lettura*, «Heliotropia», 8-9 (2011-2012), pp. 99-112; G. Alfano, *Introduzione alla lettura del «Decameron» di Boccaccio*, Roma - Bari 2014, pp. 48-50.

tissima stringa di testo è stato scritto molto[8]. Qui interessa però richiamare l'ipotesi di Simone Marchesi, che vede in questo passaggio un «sottile ma difficilmente eludibile rimando» alla *Retorica* di Aristotele e, in particolare, alla definizione dell'*exemplum* quale argomento probatorio[9]. Il Filosofo, infatti, individua tre «sotto-specie» dell''esempio', ovvero, nella traduzione di Guglielmo di Moerbecke, le *res gestae*, le *parabulae* e le *fabulae*, un'articolazione tripartita che Boccaccio sembra riprendere nel Proemio con riferimento alla novella, da vedersi quindi come *exemplum*. Per Marchesi, il richiamo proemiale ad Aristotele precisa anche il «sostrato ideologico» del *Decameron*, ossia la sua dimensione morale: piuttosto che essere proposta al lettore in «un'organica struttura dogmatica», essa è veicolata da storie che hanno una morale «simile a quella dell'esempio retorico» e fondata sull'«incontro dei soggetti con la realtà».

Boccaccio stesso, in un altro importante momento del Proemio, avverte il lettore che le sue novelle forniscono, generalmente, dei modelli di comportamento:

> delle quali [novelle] le già dette donne, che queste leggeranno, parimente diletto delle sollazzevoli cose in quelle mostrate e *utile consiglio potranno pigliare*, in quanto potranno cognoscere *quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare*: le quali cose senza passamento di noia non credo che possano intervenire (Proemio, 14)[10].

[8] Per ora, si segnala V. Branca, nota 1 a Proemio, 13, in G. Boccaccio, *Decameron*, cur. V. Branca, Torino 2014 (d'ora innanzi, 'ed. Einaudi'; ove non diversamente indicato, le note di Branca si intendono tratte dal vol. I), p. 9; P. D. Stewart, *Retorica e mimica nel «Decameron» e nella commedia del Cinquecento*, Firenze 1986; S. Sarteschi, *Valenze lessicali di «novella», «favola», «istoria» nella cultura volgare fino a Boccaccio*, in *Favole parabole istorie* cit., pp. 85-108; Alfano, *Introduzione alla lettura* cit., pp. 163-165; un regesto bibliografico a riguardo si trova in S. Marchesi, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze 2004, pp. 1-30.

[9] Marchesi, *Stratigrafie decameroniane* cit., p. 4 e ss.

[10] Tutte le citazioni del *Decameron* sono tratte da G. Boccaccio, *Decameron*, cur. A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano 2013 (d'ora in poi, 'ed. Rizzoli'; salvo diversa indicazione, i corsivi in corpo di citazione sono aggiunti). La voce d'autore insiste anche altrove sull'*utile* delle novelle (Proemio, 8; Concl. X, 14).

Questo estratto, debitore dell'*Ars poetica* di Orazio[11], esplicita l'intenzione programmatica del *Decameron*, sottolineandone il carattere *utile*, oltre che «dilett*evole*», e specificando in cosa esso consista: nel riconoscere «quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare». È improbabile che si tratti di una dichiarazione di circostanza, date la stretta contiguità con una citazione che presenta le cento novelle come altrettanti *exempla* e l'insistenza sull'utilità delle storie un po' dovunque nel libro. Fra l'altro, sempre qui, Boccaccio utilizza un'espressione forse stereotipata («quello che sia da *fuggire* e che sia similmente da *seguitare*»), ma la cui formulazione ricalca la definizione *vulgata* di *exemplum* data dal grammatico latino Festo (II secolo d.C.) e, nella sostanza, da alcuni classici antichi, come Livio nella prefazione agli *Ab Urbe condita*: «exemplum est quod *sequamur* aut *vitamus*»[12]. Difficile allora dire se Boccaccio abbia presenti proprio le parole di Festo; resta, però, che il capoverso 14 del Proemio rende pertinente il carattere esemplare delle novelle decameroniane, secondo una prassi che appare attestata già nel 1320 dal *Reggimento e costumi di donna* di Francesco da Barberino, il quale

[11] Quintus Horatius Flaccus, *Ars Poetica*, 343-344, in Id., *Epistole e Ars poetica*, cur. U. Dotti, Milano 2008: «Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, / lectorem delectando pariterque monendo» (si noti la ripresa lessicale indicativa di «parimente»/«pariter», in Proemio, 14). Sono oramai assodati i rapporti fra la precettistica dell'*Ars poetica* e i passaggi metaletterari del *Decameron* (Proemio, Concl. X e Intr. IV): P. M. Forni, *Realtà/verità*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 300-319, pp. 301-302; Id., *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al* Decameron, Napoli 2008, pp. 123-125; Battaglia Ricci, *Boccaccio* cit., pp. 191-193, e Ead., *«Una novella per esempio»* cit., p. 38; F. Bausi, *Leggere il* Decameron, Bologna 2017, pp. 29-30; S. Benedetti, *Boccaccio lettore di Orazio*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, cur. E. Russo, Roma 2000, pp. 107-129; M. Fiorilla, *Il capolavoro narrativo* cit., p. 108.

[12] Cfr. *ad vocem* in Sextus Pompeus Festus, *De verborum significatione*, ed. W. M. Lindsay, in *Glossaria Latina*, edd. J. W. Pirie W. M. Lindsay, Hildesheim 1965, IV, p. 198 (corsivi aggiunti); cfr. V. Branca – C. Degani, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, «Studi sul Boccaccio», 14 (1983-84), pp. 178-207, p. 184. Cfr. anche Titus Livius, *Ab urbe condita*, ed. C. E. Freeman, Oxford 1917, *Praefatio*, 10: «Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod vites».

afferma di utilizzare le novelle «per essemplo»[13]. La componente didattico-educativa è dunque precipua dell'intero *Decameron*, che, pur evitando toni apodittici e servendosi invece del filtro del diletto, spesso assume «movimenti di predica e/o di trattato filosofico», secondo le osservazioni di Francesco Bausi[14]. Neppure la letteratura esemplare di argomento religioso, con il suo corredo di modalità comunicative e strategie retoriche, è estranea al libro. Soprattutto negli ultimi quaranta anni, la critica ha illuminato le affinità fra la novella boccacciana e l'*exemplum* omiletico-agiografico, un racconto edificante con cui i predicatori fornivano modelli comportamentali ai fedeli, caratterizzato anch'esso da una compenetrazione della *facies* dilettevole e dell'*utile* ancora nel XV secolo[15]; la fortuna di questo tipo di *exemplum*,

[13] Sul rapporto inelusibile fra novella decameroniana ed *exemplum* si veda l'efficace formula di Branca, secondo il quale «l'*exemplum* è sempre novella, come la novella è sempre esempio» (Branca – Degani, *Studi sugli «exempla»* cit., p. 184; sul tema, cfr. anche C. Delcorno, Exemplum *e letteratura*, Bologna 1989, pp. 7-22); su Francesco da Barberino, cfr. Battaglia Ricci, *«Una novella per esempio»* cit., p. 44 e Sarteschi, *Valenze lessicali* cit., pp. 92-93.

[14] Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 97 (e in generale tutto il capitolo 4, *Un libro morale (ma non troppo)*, pp. 77-110); si vuole tuttavia ricordare la problematizzazione, anche morale, che caratterizza molte novelle, il cui caso più emblematico è quello di IV 9 (H. J. Neuschäfer, *Il caso tipico e il caso particolare: dalla «vida» alla novella*, in *Il racconto*, cur. M. Picone, Bologna 1988, pp. 299-308).

[15] Cfr. J. Le Goff, *L'exemplum et la rhétorique de la prédication aux IIIè et XIVè siècles*, in *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV*, Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto, 3-5 ottobre 1985), cur. E. Franceschini, C. Leonardi, E. Menestò, Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini, Firenze 1988, pp. 3-29, p. 15 e p. 8. Secondo l'anonimo autore del *Magnum speculum exemplorum* (una collettanea tardoquattrocentesca di *exempla* tratta da diverse *auctoritates*, come Agostino, Girolamo, Beda, ecc.), 'diletto' e 'utile' sono tra le prerogative del genere esemplare: «exempla mentem efficacius movent, memoriae firmius haerent, intellectui facile lucent, delectant auditum, fovent affectum, removent taedium, vitam informant, mores instruunt, et dum sua novitate sensum permulcent, odiosam praedicatori somnolentiam fugant» (*Magnum speculum exemplorum*, Coloniae Agrippinae 1718, *Prologus collectoris*, s.n.p. ma p. 2). I concetti di *delectare auditum* e *removere tedium* possono essere accostati ai passaggi del Proemio in cui Boc-

fra Due e Trecento, è ampiamente documentata da *specula*, *summae* e raccolte più o meno sistematiche[16]. L'influenza dell'*exemplum* omiletico sulle novelle boccacciane emerge soprattutto dal largo utilizzo dei «verbi tecnici» della predicazione, come *mostrare e dimostrare*, usati dai narratori (anche dal licenzioso Dioneo) nei preludi alle novelle, e dall'insistenza «sull'ammaestramento, sull'utilità» da trarvi[17]; ma è possibile che abbia un ruolo pure il connubio fra intento pedagogico e comicità per discutere di cose religiose, in quanto è prassi già fra gli autori di *passiones* e *vitae sanctorum* fare ricorso al registro comico e a innesti umoristici in questo genere di opere, senza eliderne la componente teologico-edificante[18]. Alla base di tali scritti, secondo Aron Jakolevič Gurevič, c'è un'*auctoritas* ben nota anche a Boccaccio, l'Orazio del primo libro delle *Satire*, che Marchesi ha dimostrato essere «il modello diretto» dell'apologia nell'Introduzione alla Giornata IV[19]; qui, il poeta di Venosa teorizza il principio per cui è lecito velare col riso la verità sottesa a un discorso serio (come può essere quello religioso), espressa con la domanda retorica

caccio invita i lettori del *Decameron* a prendere «diletto delle sollazzevoli cose» e a «passare [scacciare] la noia».

16 Sui rapporti tra *exemplum* religioso e *Decameron*, cfr. Battaglia Ricci, *«Una novella per esempio»* cit.; Ead. *In Toscana, prima del canone. La novella tra* Novellino *e* Decameron, in *La forma breve del narrare. Novelle,* contes*,* short stories, cur. L. Innocenti, Pisa 2013, pp. 33-63; Ead., Exemplum *e novella*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001), cur. G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze 2003, pp. 281-299. Si vedano inoltre Sarteschi, *Valenze lessicali* cit.; V. Branca, *L'"*exemplum*", il* Decameron *e Jacopo da Varazze*, in *Jacopo da Varagine*, Atti del I convegno di studi (Varazze, 13 – 14 aprile 1985), cur. G. Farris, B. T. Delfino, Centro Studi Jacopo da Varagine, Cogoleto 1987, pp. 209-222; Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-294 e pp. 7-22; Branca – Degani, *Studi sugli «exempla»* cit., p. 184.

17 Battaglia Ricci, *«Una novella per esempio»* cit., pp. 33-34, p. 44 e pp. 48-53; Forni, *Realtà/verità* cit., p. 304; Branca – Degani, *Studi sugli «exempla»* cit., pp. 187-188.

18 A. J. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 (ed. or. *Problemy srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1981), pp. 286-289 e pp. 289-291; E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992 (ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948), pp. 474-478.

19 Marchesi, *Stratigrafie decameroniane* cit., pp. 36-66.

«quamquam ridentem dicere verum quid vetat?» (*Sat.*, I, 1 24-25)[20]. Caratteristica precipua del capolavoro, come nota sempre Marchesi, è però la tendenza, diversamente dall'*exemplum* retorico e omiletico, a problematizzare la *moralisatio* delle novelle, un processo attraverso il quale esse si fanno «strumento di una più efficace (perché più concreta) pedagogia»[21]; similmente, ancora Bragantini ha dimostrato che, soprattutto mediante «l'incessante sforzo di ferializzazione dell'eredità scritturale e classica» e il celamento di questa lezione, Boccaccio ripropone, attualizza e mette in questione «molti degli assilli intellettuali, religiosi, politici, morali» calandoli nella quotidianità, con esiti spesso tutt'altro che scontati o prevedibili[22]. Entrambi questi ultimi due aspetti, si vedrà, emergeranno con intensità analizzando le novelle di «cose catoliche».

2. *Il* Decameron *e il tema (non più) trascurato della religione*

La presenza nel *Decameron* di motivi tematici connessi alla sfera della speculazione religiosa, il modo in cui sono rappresentati e il loro rilievo narrativo pongono questioni di una certa importanza. La riflessione a riguardo non si esaurisce nell'analisi delle singole novelle o di gruppi di storie, ma coinvolge anche l'interpretazione complessiva del libro[23]. Per fare un solo esempio, immagini e figure afferenti al tema religioso giocano un ruolo primario nella lettura morale del *Decameron* avanzata da Vittore Branca, a partire da un'indicazione di Ferdinando Neri, e riesaminata da Bausi: Branca vede nel libro un percorso ascensionale, secondo «lo schema fissato per la "comedia" dalla più autorevole tradizione medievale, da Uguccione da Pisa e da Giovanni di Garlandia a Dante»[24]. Agli estremi di questo per-

[20] Quintus Horatius Flaccus, *Satire*, cur. R. Cuccioli Melloni, Milano 2016; cfr. Gurevič, *Contadini e santi* cit., pp. 286-287.

[21] Marchesi, *Favole, parabole, istorie* cit., pp. 10-14.

[22] Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., pp. 37-38 e p. 133.

[23] Cfr. il classico G. Petronio, *I volti del «Decameron»*, in *Boccaccio: secoli di vita*, Atti del Congresso Internazionale 'Boccaccio 1975' (Università di California, Los Angeles, 17-19 ottobre 1975), cur. M. Cottino-Jones, E. F. Tuttle, Ravenna 1977, pp. 107-124.

[24] V. Branca, *Boccaccio medievale*, intr. F. Cardini, Milano 2010, pp. 126-134 e p. 41; cfr. pure F. Neri, *Il disegno ideale del* Decameron, in Id.,

corso, si trovano due poli antitetici e ben individuabili: su quello negativo, si colloca il «piggiore uomo forse che mai nascesse» Ciappelletto, *figura Iudae*, che campeggia nella prima novella della centuria; sul polo positivo vi è Griselda, la paziente e virtuosa protagonista dell'ultimo racconto, per Branca una *figura Mariae*. Al contrario, una seconda linea interpretativa, emersa con forza a partire dagli anni '70 del XX secolo e tuttora predominante, esclude astoricamente la religione dal novero dei fattori decisivi per l'interpretazione del libro e, anzi, la relega a tema che Boccaccio tratta di sfuggita e quasi accidentalmente. Secondo tale lettura, il *Decameron* sarebbe un libro il cui senso ultimo risiederebbe nell'esaltazione del potere della 'parola' e dell'arte del 'bel parlare'[25]. É una posizione, questa, sicuramente feconda e originale, che però non rende giustizia alla complessità anche tematica del *Decameron*; al contempo, essa imprigiona il capolavoro di Boccaccio entro costruzioni teorico-interpretative di matrice contemporanea e contemporaneistica: un problema non da poco, se si considera che non solo queste ultime rischiano di privare il libro della sua precipua identità, ma pure che difficilmente potevano rientrare nell'orizzonte culturale di un intellettuale del Trecento (sia pure proteso verso l'incipiente Umanesimo), se non al prezzo di forzature del testo[26].

Generalmente, sia la *facies* più speculativa delle novelle decameroniane, sia i temi della religione e della religiosità popolare

Storia e Poesia, Torino 1936, pp. 53-60; M. Baratto, *Realtà e stile nel* Decameron, Vicenza 1970, pp. 16; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 21-26.

[25] P. D. Stewart, *La novella di Madonna Oretta e le due parti del* Decameron, «Yearbook of Italian Studies», 3 (1973), pp. 27-40; G. Almansi, *The Writer as a Liar*, London – Boston 1975, pp. 19-62; H. J. Neuschäfer, *Boccaccio und der begin der novella*, Monaco 1969; C. Cazalé Bérard, *La strategia della parola nel* Decameron, «Modern Languages Notes», 109/1 (1994), pp. 12-26; M. Picone, *Il macrotesto* e *La prima giornata*, in *Introduzione al* Decameron, cur. M. Picone, M. Mesirca, Firenze 2004, pp. 9-31 e pp. 57-78; Id., *Boccaccio e la codificazione della novella,* Ravenna 2008, partic. *Gioco e\o letteratura*, pp. 51-65; R. Girardi, *Il tempo del mondo volto in novella*, Roma 2017, pp. 31-37 e pp. 159-160.

[26] Cfr. Petronio, *I volti del «Decameron»* cit., pp. 122-124. Sull'impossibilità della «*reductio ad unum* del materiale novellistico» decameroniano, cfr. Battaglia Ricci, *Boccaccio* cit., pp. 148-149; F. Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna 1990, pp. 234-288, p. 273; P. M. Forni, *Forme complesse nel* Decameron, Firenze 1992, pp. 22-26.

non hanno goduto di grande fortuna presso gli studiosi, se non in sporadici casi. Quando la loro presenza non è stata negata, essi sono stati trattati in maniera marginale o hanno ricevuto minore attenzione rispetto ai grandi argomenti del libro, come l'amore, la Fortuna e la natura[27]. Solo a partire dalla fine degli anni '70, la tematica religiosa, nelle sue varie sfaccettature (quella teologica e quella folklorica su tutte), ha iniziato a essere sistematicamente approfondita grazie ai lavori di Florinda Jannace e Cormac O' Cuilleanain[28]. Questi studi pionieristici hanno avuto il merito di porre in problema la presenza di alcune questioni teologiche e della religiosità popolare nel libro di novelle e, in più, hanno permesso di riconsiderare la religiosità di Boccaccio, a lungo e a torto giudicato un novelliere esclusivamente impegnato nella costruzione di un libro di puro intrattenimento, volutamente allineato sui canoni della letteratura bassa e sulle sue precipue forme di raffigurazione del mondo[29]. Certo, è innegabile che nel *Decameron* emergano con forza la rappresentazione ironica di alcuni fenomeni di religiosità popolare e una critica, spesso caustica, rivolta a parte delle istituzioni ecclesiastiche, come ha evidenziato bene Ilaria Tufano[30]. Tuttavia, negli

[27] Cfr., a proposito, G. Padoan, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze 1978, p. 46; G. Güntert, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore. Vademecum per il lettore del «Decameron»*, Modena 1997, pp. 75-76.

[28] C. O' Cuilleanain, *Religion and the Clergy in Boccaccio's* Decameron, Roma 1984; F. M. Jannace, *La religione di Boccaccio*, Roma 1977; J. H. Potter, *God, Church, Society in the* Decameron, in Id., *Five frames for the* Decameron, Princeton 1992, pp. 41-67; M. Papio, *Boccaccio: Mytographer, Philosopher, Theologian*, in *Boccaccio in America*, 2010 International Boccaccio conference. American Boccaccio Association (UMass Amherst, April 30-May 1), cur. E. Filosa, M. Papio, Ravenna 2012, pp. 123-142; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 37-45; Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., pp. 129-130.

[29] Emblematico, a tal proposito, il giudizio di Padoan (*Il Boccaccio, le Muse* cit., p. 57): «quella del Boccaccio non sarebbe una religiosità profonda: del tutto aliena da problemi di metafisica, senza alcun vivo interesse per l'al di là».

[30] I. Tufano, *Parodie agiografiche, devozione popolare, satira antifratesca nel* Decameron, in *Eredità medievali. La* narratio brevis *e le sue declinazioni in area romanza*, Atti del IV seminario internazionale di studio (L'Aquila, 29-30 novembre 2017), cur. L. Spetia, L. Core, T. Nocita, «Spolia», numero speciale (2018), pp. 122-142.

ultimi anni, è emerso che Boccaccio riserva alla riflessione sulla religione uno spazio che, benché contenuto, non è di secondo piano quanto a importanza. Bausi, ad esempio, sostiene che le novelle di apertura del libro (I 1, I 2, ma anche I 3), pur se «sotto il mantello della comicità, toccano anche questioni teologiche di grande rilievo e mostrano sia l'interesse di Boccaccio per simili argomenti, sia la sincerità della sua fede cristiana»[31].

L'attenzione alla tematica religiosa ha inoltre consentito alla critica di approfondire lo scandaglio intertestuale relativo alle singole novelle, facendo emergere fonti e suggestioni nuove, provenienti da un settore ancora inesplorato o poco sondato della biblioteca di Boccaccio: quello della letteratura teologica, omiletica e agiografica[32]. Le indagini sui rapporti fra il *Decameron* e la letteratura religiosa del Due-Trecento hanno permesso, inoltre, di cogliere nuove sfumature del lavoro boccacciano di rielaborazione delle fonti, specie nel campo della riscrittura parodica e del rovesciamento ironico del testo-modello. Le acquisizioni recentiori, in tale ambito, sono venute dal filone di ricerca che guarda alla Bibbia come fonte del *Decameron*, anche mediata dal filtro della letteratura religiosa patristica e medievale: si tratta di primi e incoraggianti risultati, pur se ancora si fatica ad avviare un'analisi sistematica in questo campo, che sembra prospettare nuovi e stimolanti scenari per la comprensione del libro[33]. A tal proposito, in un recente esame dei passi biblici indi-

[31] Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 39 e p. 44; (con bibliografia pregressa); cfr. M. Veglia, *Leggere il* Decameron*: la "moltitudine delle cose" e il "ragionevole occhio" del lettore*, in G. Boccaccio, *Decameron*, cur. M. Veglia, Milano 2020 (d'ora in poi, 'ed. Feltrinelli'), pp. 1275-1288 (pp. 1280-1285).

[32] Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-294; Id., *Studi sugli* exempla *e il* Decameron. *II – Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2),* «Studi sul Boccaccio», 15 (1985-86), pp. 189-214; Branca, *L'"exemplum", il* Decameron *e Jacopo da Varrazze* cit., pp. 209-222; A. Fatigati, *Boccaccio teologo*, Firenze 2021; i rapporti fra *Decameron* e teologia due-trecentesca sono anche analizzati nel recente commento di Veglia (*Decameron*, ed. Feltrinelli).

[33] L. Battaglia Ricci, *La Bibbia di/per Boccaccio*, in Ead., *Scrivere un libro di novelle* cit., pp. 134-156; Ead., *La Bibbia nelle opere di Giovanni Boccaccio. Primi appunti*, in *La Bibbia nella letteratura italiana*, cur. G. Melli, M. Sipione, Brescia 2013, pp. 305-324; C. Delcorno, *Boccaccio, la Bibbia e san Girolamo* e L. Battaglia Ricci, *A Firenze, tra Dante e san Paolo*, entrambi in *Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica*, cur. M. Ballarini, G. Frasso, Milano 2014, rispettivamente alle pp. 3-26 e 73-88; R. Bragantini,

viduabili nel *Decameron*, Marco Petoletti ha registrato, fra corrispondenze testuali e comunanze tematiche, 5 rimandi all'Antico Testamento e 15 al Nuovo: questo dato ratifica, anche per il *Decameron*, la generale tendenza degli scrittori bassomedievali a privilegiare (intenzionalmente o solo a causa di una maggiore confidenza) i Vangeli e le epistole paoline rispetto al Vecchio Testamento[34]. É allora a questo versante del Testo Sacro che occorrerà guardare con maggiore attenzione nella lettura del ciclo.

3. Prima di proseguire…

A partire dalle più recenti interpretazioni del *Decameron* e dalle ultime acquisizioni nell'ambito dello scavo intertestuale, questo lavoro si propone un'analisi del ciclo di «cose catoliche», soprattutto alla luce del contesto storico-letterario e filosofico-teologico dei primi decenni del Trecento. Quest'ultimo risulta pertinente nel libro boccacciano, sia pure attraverso il filtro deformante di due aspetti costitutivi della narrazione decameroniana, ossia la componente educativo-didascalica dell'*utile* e quella ludico-ricreativa del *dulce*/«diletto», declinate secondo le modalità discusse da Bragantini e precedentemente richiamate.

Premesse sull'ascolto decameroniano (con primi appunti sul codice biblico nel Decameron*)*, «Filologia e critica», 28 (2003), pp. 23-40; C. Delcorno, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, «Studi sul Boccaccio», 35 (2007), pp. 1-24; Id., Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-294; Id., *Ironia/parodia*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 162-191; Id., *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, «Studi sul Boccaccio», 47 (2019), pp. 159-180; M. Petoletti, *Boccaccio, Giovanni* in *Dizionario biblico della letteratura italiana*, diretto da M. Ballarini, Milano 2018, pp. 148-159; l'edizione della Bibbia utilizzata è *La Bibbia*, con introduzione e note di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Milano 1987.

34 La presenza del Nuovo Testamento nelle opere letterarie è «uno degli avvenimenti di maggior spicco dei secoli XI-XIII», e consiste nella «forte presenza dei riferimenti al Vangelo di Matteo [e di Marco], che seguono a breve distanza quelli tratti dai Salmi, dal Cantico dei Cantici e dalla Lettera ai Romani, tra il IX e il XIII secolo» (G. Lobrichon, *Gli usi della Bibbia*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, cur. W. Berschin, E. Campanile, F. Cardini, S. Avalle D'Arco, D. Frioli, A. Ghisalberti, S. Graciotti, I. Gualandri, L. Holtz, G. Lobrichon, M. Mancini, C. Moreschini, M. Oldoni, A. Petr, Roma 1992, vol. I: *La produzione del testo*, tomo I, pp. 523-562, p. 548).

Proprio per queste ragioni, è preferibile parlare, in relazione al *Decameron*, più che di «discorso di teologia morale» (come scrive Fido), di ‘riflessione teologica o religiosa’, espressione che meglio pare attagliarsi all’asistematicità, inevitabile (seppur, in verità, non troppo spiccata) in microtesti autonomi e di breve respiro, e al tono leggero con cui Boccaccio affronta le questioni più squisitamente teologiche nel libro. Tale formulazione inoltre risulta più appropriata al tipo di esposizione del ciclo di «cose catoliche», dove sono sviluppati in successione motivi teologico-filosofici che, per quanto coerenti fra loro (come si vedrà), non sono e non possono essere tesi ad affrontare metodicamente controversie di carattere speculativo. I capitoli dal I al VI trattano ciascuno una delle novelle di «cose catoliche»: in ognuno di essi, si propone un’interpretazione del racconto, alla luce del suo sviluppo tematico, delle fonti scritturali, degli apparati introduttivo e conclusivo (presentazione da parte del narratore di turno, reazioni e commenti della brigata). Il capitolo VII tenta un’interpretazione complessiva del ciclo.

Capitolo I
«Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius». La «benignità» divina in *Decameron*, I 1

1. *La novella di Cepparello da Prato: lo* status quaestionis

I fatti della prima novella della centuria sono ben noti. Ser Cepparello è un notaio pratese con una innata propensione al male, «il piggiore uomo forse che mai nascesse». Questi, recatosi in Borgogna, dove nessuno lo conosce, per esigere crediti su incarico di Musciatto Franzesi, comportandosi «benignamente» e «mansuetamente» secondo un costume che gli è sempre stato estraneo, con una falsa confessione in punto di morte non solo salva dall'ignominia i due usurai che lo ospitano, ma, raggirando un «santo e valente frate», viene acclamato santo a furor di popolo dai borgognoni, i quali dicono che molti miracoli si verificano grazie a lui. La prima storia del *Decameron* è stata oggetto privilegiato dell'attenzione della critica, che l'ha interpretata nei modi più diversi. In funzione del macrotesto, la novella ha dato origine a due principali linee esegetiche: quella riconducibile prevalentemente a Neri e a Branca, che leggono la confessione di Ciappelletto in chiave morale e religiosa, e quella, oggi più diffusa, attribuibile agli studiosi che, a partire dagli anni '70, spesso traendo spunto dalla lezione di Benedetto Croce, hanno propeso per un approccio metaletterario; in quest'ottica, la novella è stata avvertita come una manifestazione esemplare dell'arte del linguaggio e letta come un'implicita valorizzazione del potere della parola[1]. Per quanto l'importanza degli aspetti reto-

[1] Neri, *Il disegno ideale* cit.; Branca, *Boccaccio medievale* cit., pp. 126 e ss., ma anche F. De Sanctis*, Storia della letteratura italiana,* Milano 1982, pp. 242-259. Per l'interpretazione morale, cfr. G. Barberi Squarotti, *Il potere della parola. Studi sul «Decameron»*, Napoli 1983, pp. 5-63; B. Croce, *Il Boccaccio e Franco Sacchetti*, in Id., *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari 1967; G. Getto, *Vita di forme e forme di vita nel* Decameron, Torino 1958, pp. 34-77, p. 77; Stewart, *La novella di Madonna Oretta* cit.; Almansi, *The writer as a liar* cit., pp. 24-38; L. Russo, *Letture critiche del* Decameron, Bari 1988, pp. 51-72; Neuschäfer, *Boccaccio und der Begin* cit.; G. Almansi, *Introduzione* a G.

rici sia innegabile nell'economia del racconto, il limite di questa interpretazione risiede nel suo a-storicismo di fondo: più dettata dall'interesse, tutto novecentesco, per la teoria della letteratura e per il metalinguaggio (che per quella che si direbbe, con Umberto Eco, l'*intentio operis*), essa lascia sullo sfondo il tema teologico che, per quanto in un contesto ironico, insiste esplicitamente sull'azione di Dio *ad extra*[2].

Un interesse autentico per i temi religiosi di I 1 emerge dai lavori di Giorgio Padoan, secondo il quale Boccaccio porrebbe in risalto l'aspetto più prettamente comico della religiosità popolare, denigrando «il linguaggio, untuoso e falsamente umile, di sagrestia, la solennità» della processione in onore di Ciappelletto e «il popolino superstizioso, bigotto e credulone»; Padoan può così concludere che «quella del Boccaccio non sarebbe una religiosità profonda, ma del tutto aliena da problemi di metafisica, senza alcun vivo interesse per l'al di là»[3]. Invece, Jannace, che pure legge in I 1 la condanna autoriale delle umane faciloneria e superficialità verso le cose di Dio, riconosce «al poeta un sentimento religioso vivo e profondo e una costante preoccupazione religiosa, anche se a volte questo profondo sentimento sembra dimenticato e prevale la parte di un uomo amorale e scettico»[4]. Anche per Joy Potter, la desacralizzazione della Chiesa e del si-

Boccaccio, *La novella di Ser Ciappelletto*, Venezia 1992, pp. 9-60, pp. 21-25; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 293-302; S. Grossvogel, *What do we really know of ser Ciappelletto*, «Il Veltro», 40/1-2 (1996), pp. 133-137; Güntert, *Tre premesse* cit., pp. 45-76; Picone, *La prima giornata* cit.; Id., *Boccaccio e la codificazione* cit., partic. *Gioco e\o letteratura* (pp. 51-65) e *Ciappelletto, l'antisanto* (pp. 81-88); A. D'Agostino, *Volto, maschera e icona di ser Ciappelletto*, in *Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso*, cur. P. Beltrami, M. G. Capusso, F. Cigni, S. Vatteroni, Pisa 2007, pp. 493-518; I. Tufano, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del* Decameron, «Critica del Testo», 16/3 (2013), numero monografico *Boccaccio autore e lettore*, pp. 185-207; Girardi, *Il tempo del mondo* cit., pp. 31-37 e pp. 159-160.

[2] Si aggiunga che, se il *Decameron* non fosse che un grande esempio di letteratura ludica, un semplice *divertissement* letterario, non sarebbero poche le difficoltà di integrarvi coerentemente i temi delle Giornate più impegnative da un punto di vista etico (la IV, V e X).

[3] Padoan, *Il Boccaccio, le Muse* cit., pp. 54-63; similmente per Girardi, *Il tempo del mondo* cit., p. 33.

[4] Jannace, *La religione di Boccaccio* cit., p. 67, p. 71 e p. 73.

stema dei santi, in cui consiste il contenuto rivoluzionario del Centonovelle, non deriva da una mancanza di sentimento religioso da parte di Boccaccio, ma «from his awareness that the institution in its current state has forfeited its sanctity through its own behavior and must now be either genuinely reformed or cleared out»; la novella I 1, quindi, «points out the failure of the religious system to perform its proper functions from a civic point of view»[5]. Un'ampia disamina del racconto, vertente sui temi religiosi, è stata condotta da O' Cuilleanain che, tenendo presente l'interpretazione di Guido Almansi, fornisce una lettura controcorrente della novella di Ciappelletto e legittima la confessione menzognera del protagonista: secondo O' Cuilleanain, infatti, il notaio non sarebbe più reprensibile per aver mentito al frate, essendo venuto meno il segreto confessionale sia a causa dei due usurai che ascoltano di nascosto la confessione stessa, sia perché Ciappelletto avrebbe la certezza che il confessore è pronto a divulgare i suoi peccati (come effettivamente accadrà)[6].

Kurt Flasch, invece, tenta di conciliare l'attenzione ai temi religiosi con l'approccio metaletterario. Guardando alla novella nella prospettiva della filosofia morale del Basso Medioevo e considerando attentamente tutta la premessa teologica di Panfilo e il tema della santità, Flasch concepisce in funzione dell'aspetto religioso l'utilizzo boccacciano dello strumento artistico-retorico, della 'parola'. La tematica teologica sarebbe declinata a fini didattici, dato che «"rendere accorti" gli uomini […] è uno dei compiti che Boccaccio affida alla poesia» e, in quest'ottica, la falsa confessione di Ciappelletto illustrerebbe che «non ci si può fidare delle parole»[7]. Si segnala anche la lettu-

[5] Potter, *God, Church, Society* cit., pp. 41-67, p. 54, p. 53.

[6] *Ibidem*. O' Cuilleanain, *Religion and the Clergy* cit., pp. 169-170; O' Cuilleanain, poi, fa del protagonista una sorta di salvatore disinteressato che mente in punto di morte per il bene altrui, così come Paolo Valesio (*Sacro*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 372-418, p. 411). All'opposto, per Branca (*Boccaccio medievale* cit., pp. 198-201 e pp. 432-435), la falsa confessione è imputabile al desiderio di Ciappelletto di non mettere a rischio il dominio dei banchieri italiani in Borgogna. Sulla confessione di Ciappelletto e l'*Inferno*, cfr. S. Marchesi, *Fiction with Fiction: Confessing to Dante in* Decameron *I.1*, «Quaderni d'Italianistica», 38/2 (2017), pp. 157-177.

[7] K. Flasch, *Poesia dopo la peste*, Bari 1995, pp. 75-101, p. 82, p. 81, p. 90.

ra di Mauro Canova, che ipotizza la presenza del disegno di Dio nella novella: «l'intervento divino guida le azioni di tutti i personaggi in relazione a Ciappelletto secondo un ordine prestabilito che lo trasforma in strumento al servizio di Dio». La novella lascerebbe dunque trasparire «un progetto (occulto) che induce Ciappelletto a comportarsi 'benignamente' e 'mansuetamente' con la popolazione (affinché nessuno abbia niente da ridire dopo la sua morte), ma restituendolo, fuori da quel contesto (diciamo tra le mura di casa), alla sua natura di peccatore. E tutto ciò avviene senza che il personaggio ne abbia consapevolezza»[8]. Su posizioni diverse si attestano la lettura di Flasch, che chiama in causa la sospensione del giudizio umano sulle cose divine, e quella di Millicent Marcus, che vede nel rifiuto autoriale di interpretare la volontà di Dio il tema principale di I 1[9].

2. Gli uomini, la Grazia e i santi

Nonostante le letture dedicate alla novella incipitaria del *Decameron* siano numerosissime, il commento teologico del narratore Panfilo è quasi sempre passato in secondo piano rispetto agli altri spunti di riflessione offerti dalla storia di Ciappelletto. La premessa e le conclusioni appaiono invece fondanti per la ricezione della novella, non solo perché Panfilo le enfatizza mediante alcuni dispositivi retorici, ma anche perché egli si concentra su certi concetti-chiave, reiterandoli come ad assicurarsi che il lettore li colga. L'ampio commento iniziale e quello finale, che «obliterano del tutto l'elemento comico, il motivo della beffa e quello del virtuosismo verbale di ser Ciappelletto» per imperniarsi esemplarmente sull'imperscrutabilità di Dio e sulla riflessione sul male, inquadrano da subito la novella come «una storia edificante idonea a fare da introduzione teologico-morale al

[8] M. Canova, *Ciappelletto e il progetto di Dio: lettura di* Dec. *I 1,* «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 17 (2000), pp. 9-32, pp. 18 e 17.

[9] Flasch, *Poesia dopo la peste* cit., pp. 98-101; sulla sospensione del giudizio in I 1, cfr. anche Battaglia Ricci, *Boccaccio* cit., pp. 172-17; M. Marcus, *Allegory of Form: Literary self-consciousness in the* Decameron, Saratoga 1979, pp. 11-26; F. Fido, *The tale of Ser Ciappelletto*, in *The* Decameron *First Day in Perspective*, cur. E. Weaver, Toronto 2004, pp. 59-76 e Id., *Il regime delle simmetrie imperfette* cit., pp. 57-59.

percorso didattico del *Decameron*»[10]. L'apertura del racconto è riservata a un preambolo, di boeziana memoria, che coniuga una funzione *pro forma*, la «convenevole» dedica a Dio, con quello che è presentato come il tema fondamentale della novella, le «sue maravigliose cose»:

> Convenevole cosa è, carissime donne, che ciascheduna cosa la quale l'uomo fa, dallo ammirabile e santo nome di Colui, il quale di tutte fu facitore, le dea principio. Per che, dovendo io al vostro novellare, sì come primo, dare cominciamento, intendo da una delle sue maravigliose cose incominciare, acciò che, quella udita, la nostra speranza in Lui, sì come in cosa impermutabile, si fermi e sempre sia da noi il suo nome lodato (2)[11].

Su Dio, Panfilo riferisce poche ed essenziali informazioni: che il suo nome è «ammirabile e santo», che Egli è «facitore» di ogni cosa e che è «impermutabile»; nozioni, queste, che non richiedono una particolare competenza teologica per essere formulate o comprese. Il discorso del narratore eleva di poco il suo tono quando egli definisce la materia del suo racconto come una delle Sue «meravigliose cose», la quale ha il compito di confermare la «nostra speranza in Lui», per poi concludere con la tradizionale lode del suo nome.

Dal capoverso 3, Panfilo rende pertinenti temi di complessità senz'altro maggiore:

> Manifesta cosa è che, sì come le cose temporali tutte sono transitorie e mortali, così in sé e fuor di sé esser piene di noia, d'angoscia e di fatica e a infiniti pericoli sogiacere; alle quali senza niuno fallo né potremmo noi, che viviamo mescolati in esse e che siamo parte d'esse, durare né ripararci, se spezial grazia di Dio forza e avvedimento non ci prestasse. (3)

In questo passaggio lessicalmente e concettualmente debitore del *De civitate Dei*, mediante il riferimento alla transitorietà del mondo che si oppone alla «impermutabil*ità*» di Dio, il narratore mira a sottolineare che la contingenza è per l'uomo una condi-

[10] F. Bausi, *Tracce di diacronia e di pluriredazionalità nel* Decameron, «Rationes rerum», 16 (2020), pp. 27-46, p. 37; cfr. anche Veglia, *Note esegetiche* a I 1, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 84-85; Id., nota 5 a I 1, 2, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), p. 74; Id., *Leggere il* Decameron cit., pp. 1280-1286.

[11] Sugli echi del *De Consolatione Philosophiae*, Liber III, cap. IX 32-33 in questo passaggio, cfr. Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., pp. 80-81.

zione dolorosa: il male, la «noia», deriva dalla «transitori*età* e mortal*ità*» delle cose «temporali»[12]. La rilevanza di questo passaggio è data anche dalla sua elaborazione formale: marcano i concetti la *climax* dei tre attributi delle «cose» mondane («temporali», «transitorie», «mortali»), l'*anticlimax* dei tre sostantivi afferenti alla sfera semantica del male («di noia, d'angoscia e di fatica») e l'iperbole che chiude la proposizione («a *infiniti* pericoli»). A causa di questa poco rassicurante condizione, il narratore si dice convinto che l'uomo non «dur*erebbe*» né si «ripar*erebbe*», se l'intervento di Dio non andasse in suo soccorso: Egli, infatti, gli dona la sua «spezial grazia», consentendogli così di affrontare le potenze distruttrici che lo minacciano. Questa Grazia consiste nella concessione di «forza e avvedimento», facoltà che gli permettono rispettivamente di resistere, ossia «durare», e di difendersi, cioè «ripararsi»[13]. Panfilo, quindi, concepisce un Dio che si interessa alle vicende umane e conferisce agli uomini gli strumenti per fronteggiare le asperità della vita. Se ne deduce che all'uomo rimanga un certo margine di autonomia nell'azione, se non proprio una totale libertà: la Grazia, infatti, non lo preserva direttamente dai «pericoli» delle «cose temporali», ma gli «prest*a*» i mezzi utili a tal fine. Tocca all'uomo fare in modo di ripararsi e resistere ai pericoli della contingenza, mentre Dio osserva dall'alto: è una concezione talora obliata da certa critica e in cui non è difficile vedere, *in nuce*, l'idea di una dignità accordata all'uomo *faber fortunae suae*; qui solo teorizzata da Panfilo, tale prospettiva inizia comunque a mettere a fuoco la responsabilità e l'autonomia dell'uomo nelle sue azioni, aspetti che nelle novelle del ciclo saranno pregni di significato quanto al suo rapporto con i *sacra*[14].

Ma su quali basi Dio sceglie di conferire «spezial grazia» agli uomini? La Grazia, spiega Panfilo,

12 Sulla vicinanza tra I 1, 3 e il *De civitate Dei*, cfr. C. Delcorno, *Giovanni Boccaccio*, in *Augustine and the Humanists*, cur. G. Claessens, F. Della Schiava, Gent 2021, pp. 73-97, pp. 93-94.

13 Quondam, nota a I 1, 3, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 199.

14 Non così per Güntert, *Tre premesse* cit., pp. 49-50 e 89, il quale ritiene che il centro tematico del discorso di Panfilo sia «l'idea della lontananza di Dio» dal mondo degli uomini, con la conseguente «visione di un'umanità abbandonata a sé stessa».

> a noi e in noi non è da credere che per alcun nostro merito discenda, ma dalla sua propria benignità mossa e da prieghi di coloro impetrata che, sì come noi siamo, furon mortali, e bene i suoi piaceri mentre furono in vita seguendo ora con Lui eterni son divenuti e beati. Alli quali noi medesimi, sì come a procuratori informati per esperienza della nostra fragilità, forse non audaci di porgere i prieghi nostri nel cospetto di tanto giudice, delle cose le quali a noi reputiamo oportune gli porgiamo. (4)

Dacché le parole di Panfilo veicolano il bisogno della Grazia per l'uomo e la sua impossibilità di salvarsi da solo, appaiono concettualmente molto vicine a quelle di san Paolo: «*Gratia* enim estis salvati *per fidem*; et hoc *non ex vobis*, Dei donum est: non ex operibus, ut ne quis glorietur» (*Ef*, 2 8-9). Il narratore indugerà più avanti sul tema della fede, pertinente nell'epistola paolina; per ora, Panfilo mette in rilievo la natura mortale comune ai devoti e ai santi procuratori, i quali egualmente «furon mortali» e, tuttavia, «mentre furono in vita» hanno seguito i «piaceri» di Dio, divenendo con Lui «eterni» e «beati». Questi «procuratori» hanno un rapporto privilegiato tanto con Dio quanto con gli uomini, di cui condividono la passata «fragilità», l'«esperienza» della quale ne fa degli intermediari «più vicini e più accessibili» ai mortali, un tramite idoneo per trasmettere le preghiere a Dio, al quale nel Basso Medioevo di solito non ci si appellava direttamente[15]. Secondo André Vauchez, era proprio in termini di familiarità e vicinanza che il Medioevo concepiva il legame fra i santi e i loro devoti, a partire dalla seconda metà del Duecento: un legame quasi affettivo, nato da «una libera scelta e una disposizione del cuore»; in quello stesso periodo, nelle formule con cui si invocava l'aiuto dei santi iniziano a spesseggiare i riferimenti a Cristo e a Dio, raggiungendo talora anche gradi di complessità teologica notevoli: di tutto ciò l'*incipit* di I 1 pare dare testimonianza[16]. Panfilo mostra, pertanto, una catechistica cognizione della limitatezza dell'uomo, lasciandone trapelare l'immagine di un essere non solo fisicamente e spiritualmente troppo debole per sopravvivere nel mondo con le sue sole for-

[15] A. Vauchez, *I laici nel Medioevo*, Milano 1989 (ed. or. *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987), p. 144.

[16] A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (ed. or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981), pp. 464-465.

ze, ma anche pudicamente inibito nell'accostarsi a Dio, fosse anche solo per rivolgergli una preghiera: è qui che intervengono i mezzani divini, deputati alla trasmissione delle preghiere a Dio.

3. *Santi e santificazioni* voce populi *nel Basso Medioevo*

La centralità in I 1 della figura del santo, sin dalla rubrica e dall'esordio, richiama un contesto storico-sociale altamente caratterizzato, dove giocano un ruolo fondamentale i processi di canonizzazione e le funzioni attribuite ai santi in quegli anni cruciali del Trecento. Gli aspetti storici pertinenti nella novella sono proprio il processo di santificazione *voce populi* dei laici (come Ciappelletto), i criteri per la canonizzazione, la figura del notaio (in considerazione sia del suo ruolo cruciale nell'indagine sulla vita dei canonizzandi, sia del fatto che questo è il mestiere di Cepparello[17]), la concezione della santità nel Trecento (soprattutto negli ambienti della formazione di Boccaccio).

La santificazione popolare nel Medioevo e 'san Ciappelletto'

Nel finale della novella, Panfilo descrive il processo di santificazione popolare del suo protagonista, un laico acclamato santo dai borgognoni, che a lui, in qualità di mezzano divino, indirizzano le loro preghiere. Dagli studi di Vauchez, di Roberto Paciocco, di Anna Benvenuti e di Giovanni Paolo Maggioni emerge che, tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, la santificazione *voce populi* era spesso il primo passo per la canonizzazione vera e propria, che giungeva dopo un lungo e articolato (per quanto non necessariamente rigido) *iter* giuridico e burocratico; soltanto al termine di questo processo, un santo popolare chierico o laico poteva venire ufficialmente riconosciuto

[17] Rispettando il testo, ci si avvarrà della duplice denominazione del protagonista, che l'autore stabilisce sulla base della nuova identità di sant'uomo assunta in Borgogna: 'Cepparello' è il notaio prima del suo trasferimento, così nominato anche da Panfilo nella sua conclusione; 'Ciappelletto' l'esattore e il santo. La tripartizione suddetta riguardo al nome del notaio, infatti, segue le dinamiche della narrazione e quindi pare di una precisa scelta stilistica dell'autore.

dalle autorità ecclesiastiche e dal papa[18]. Di solito, il *negotium canonizationis* prendeva le mosse dalla *vox populi*, dalle istituzioni cittadine e dal vescovo del luogo in cui il canonizzando era morto, i quali si facevano promotori dell'*iter*; la Chiesa quindi sottoponeva l'opinione popolare a un esame che via via divenne una vera e propria procedura giudiziaria[19]. In genere, il vescovo, dopo aver raccolto un numero sufficiente di suppliche a nome delle personalità influenti e delle autorità locali laiche ed ecclesiastiche, presentava a Roma un'istanza o *petitio* con cui richiedeva un'inchiesta sulla *sanctitas* del canonizzando. Poteva anche accadere (e spesso accadeva) che i postulanti svolgessero di propria iniziativa alcune inchieste preliminari, allegandone i risultati alle suppliche indirizzate alla Curia romana e cercando di dimostrare il verificarsi dei miracoli ad opera del santo. Successivamente, pervenuti tali incartamenti al papa, che ne valutava l'attendibilità insieme a un collegio di cardinali, il pontefice avviava l'*inquisitio in partibus*: egli inviava sul posto tre commissari, incaricati di informarsi sul candidato e di redigere, con l'aiuto di alcuni notai, le *attestationes super vita* e (più importanti) quelle *super miraculis* in base ad appositi *articuli interrogatorii*, per poi trasmettere i dati raccolti a Roma. Lo studio degli incartamenti, in genere eseguito dai cardinali, poteva durare anche molti anni; al termine dell'esame, il papa emetteva la sua sentenza in un concistoro. Vauchez sottolinea che, in particolare tra il 1270 e il 1330, ovvero nel periodo in cui sarebbe da collocare cronologicamente la vicenda di I 1 (e quella di II 1, con il beato Arrigo da Bolzano, morto nel 1315), la Santa Sede respinse con fermezza le sempre più frequenti richieste di canonizzazione scaturite dalla *vox populi*; spesso, esse provenivano dai nuovi ordini religiosi (soprattutto dai Frati Minori), ma in generale tutta «la Chiesa medievale e anche i semplici fedeli si credevano autorizzati a

[18] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 41-52; R. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella* christianitas, Spoleto 2019, pp. 33 e ss., pp. 116-119; A. Benvenuti, *La civiltà urbana*, in A. Benvenuti – S. Boesch Gajano – S. Ditchfield – R. Rusconi – F. Scorza Barcellona – G. Zarri, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005, pp. 157-222, pp. 195-199; G. P. Maggioni, *La santità in Occidente. Introduzione all'agiografia medievale*, Roma 2021, pp. 61-67.

[19] Cfr., ad esempio, Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 43-45.

pronunciarsi sul destino *post mortem* delle creature umane»[20]. Nel Trecento, in particolare, si era affermata la tendenza a privilegiare quali intercessori divini quei personaggi il più possibile vicini ai fedeli nel tempo e nello spazio, tanto che «quando i fedeli dovevano optare tra due intercessori, ad avere la meglio spesso fu quello vissuto in tempi più recenti»: questi era oggetto di una *specialis affectio* per la sua prossimità cronologica e, si pensava, perché quasi bisognoso di crearsi una propria cerchia di fedeli, per cui avrebbe dato maggior ascolto alle preghiere[21].

In questo contesto è calata la vicenda di 'san' Ciappelletto, la quale, specie nel finale dell'apoteosi del santo laico, ha tratti molto più realistici di quanto ci si aspetterebbe da una novella comica, come denuncia il parallelo tra la ricostruzione storica delle pratiche dei devoti dell'epoca e il racconto boccacciano. Sulla base di cronache e agiografie coeve, Vauchez descrive così un tipico processo di santificazione *voce populi*: «nel ribollire di una generale ressa tumultuosa c'era chi strappava gli abiti del defunto, chi gli strappava i capelli e le unghie; e coloro poi che non riuscivano ad accostarsi al cadavere cercavano almeno, tra le spintonate, di far toccare al cadavere oggetti che poi conservavano come se fossero dei talismani»[22]. Nel finale di I 1, Panfilo presenta la santificazione *voce populi* del suo protagonista in maniera davvero simile ai tanti che avevano luogo nell'Europa Occidentale in quel periodo: alla notizia della morte di Ciappelletto, il confessore «mostr*a*» ai propri confratelli «creduli» che il defunto è «stato santo uomo, secondo che per la sua confessione conceputo avea» (83), e li convince a «ricever*ne*» la salma, forte della speranza che la sua spoglia sarebbe divenuta strumento di «molti miracoli»[23]. Il frate riesce anche ad accendere la

[20] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 63 e p. 59; per la datazione di I 1, cfr. Branca, nota 1 a I 1, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 49.

[21] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 81; cfr. pure Benvenuti, *La civiltà urbana* cit., pp. 180-184 e pp. 215-216.

[22] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 199; in generale ivi, pp. 57-63.

[23] Sulla confessione di Ciappelletto, cfr. Valesio, *Sacro* cit., p. 397; Bruni, *Boccaccio* cit., pp. 338-339; Delcorno, *Ironia/parodia* cit., p. 180; Id., Exemplum *e letteratura* cit., p. 269; sui suoi temi teologici: Getto, *Vita di forme* cit., pp. 53-69; Russo, *Letture critiche* cit., pp. 51-72; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 293-302; O' Cuilleanain, *Religion and the Clergy* cit., pp.148-176; Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-276; Canova, *Ciappel-*

devozione dei compaesani: «con le sue parole alle quali era dalla gente della contrada data intera fede»,

> sì il mise nel capo e nella divozion di tutti coloro che v'erano, che, poi che fornito fu l'uficio, con la maggior calca del mondo da tutti fu andato a basciargli i piedi e le mani, e tutti i panni gli furono indosso stracciati, tenendosi beato chi pure un poco di quegli potesse avere: e convenne che tutto il giorno così fosse tenuto, acciò che da tutti potesse essere veduto e visitato. Poi, la vegnente notte, in una arca di marmo sepellito fu onorevolmente in una cappella: e a mano a mano il dì seguente vi cominciarono le genti a andare e a accender lumi e a adorarlo, e per conseguente a botarsi e a appiccarvi le imagini della cera secondo la promession fatta (86-87).

Fra l'altro, nel XIII-XIV secolo, il declinante prestigio della Santa Sede, di concerto con la sua estrema prudenza in materia di canonizzazioni (che erano potenziali minacce alla sua infallibilità), ebbe tutta una serie di conseguenze nell'ambito dei processi di santificazione. Si pensi alla sempre maggiore rilevanza dei vescovi rispetto alla nascita dei nuovi culti (essi potevano vietare di sotterrare il corpo del defunto) e alla consuetudine di deporre le salme reputate sante in tombe di pietra: qualcosa del genere si verifica nel finale di I 1, quando, dopo l'infervorato sermone del frate, la spoglia del notaio viene ospitata in un'arca di marmo, appena dopo la sua morte.

letto e il progetto di Dio cit.; Almansi, *Introduzione* cit.; P. Cherchi – S. Sarteschi, *L'*innocentia *di ser Ciappelletto,* «Studi sul Boccaccio», XXXVIII (2010), pp. 57-68; E. Pasquini, *La santità nella letteratura italiana del Trecento*, in *Santi e santità nel secolo XIV*, Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987), cur. Società Internazionale di Studi Francescani, Centro di Studi Francescani dell'Università degli Studi di Perugia, Napoli 1989, pp. 25-53; Id., *Confessione e penitenza nella novellistica,* in Id., *Fra Due e Quattrocento. Cronotopi letterari in Italia*, Milano 2012, pp. 249-270, pp. 257-260; Id., *Confessione e penitenza nella novellistica tardo-medievale (secoli XII-XV): fra stilizzazione e parodia*, in *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), cur. Società Internazionale di Studi Francescani, Centro Interuniversitario di Studi Francescani, Spoleto 1996, pp. 175-208; M. Conetti, *Il collasso dell'ordine giuridico e il diritto naturale nel* Decameron*,* «Heliotropia», 12-13 (2015-16), pp. 105-130, pp. 110-112.

Boccaccio, dunque, non sembra aver inventato molto riguardo alle pratiche devozionali descritte o presupposte nella novella, né pare aver calcato la mano con l'intento di fornire una rappresentazione iperbolica e degradante delle stesse. L'abitudine dei fedeli di tributare gli stessi onori, indifferentemente, ai santi canonizzati e a quelli non canonizzati (quale è Ciappelletto nei fatti) e l'entusiasmo degli inconsapevoli borgognoni, culminante nella santificazione *voce populi*, non sembrano amplificati e riflettono, invece, le consuete attenzioni: il loro santo, infatti, è oggetto delle solite attenzioni rivolte ai santi canonici, come il tentativo impossessarsi di una reliquia o anche solo di toccarne la salma, il formulare voti e l'«appiccar*e*» gli *ex voto* di cera[24]. A rendere comico il finale di I 1, allora, non è il parossismo della devozione, ma altro: la conoscenza, da parte del lettore, delle menzogne di Ciappelletto e della sua vita pregressa, che avrebbero lasciato pensare a un esito diametralmente opposto rispetto a quello che la novella realizza; la facilità con cui i devoti, valente frate compreso, possono commettere errori di valutazione così abnormi in delicate questioni religiose; la possibilità grottescamente divertente che un'evenienza simile si verifichi davvero e si perpetui nel tempo. Non le pratiche religiose in sé, bensì l'ingenuità, l'euforia incontrollata e la scarsa accortezza nelle cose di Dio da parte degli uomini, dalle quali nel caso di I 1 quelle usanze scaturiscono, vengono messe alla berlina, attenuando parzialmente l'effetto comico della narrazione.

I criteri per la santificazione nel Due- Trecento

Tra XI e XIV secolo, le credenze popolari potevano far poggiare la *fama sanctitatis* su fattori del tutto estrinseci: ad esempio, l'avvenenza fisica, interpretata come un segno di perfezione spirituale, o viceversa la bruttezza, giudicata un segnale dell'elezione divina in quanto «indizio di una vita trascorsa nei patimenti e nelle privazioni»[25]. Dell'aspetto di Cepparello non si sa molto, se non che egli era «piccolo di persona», ma anche su questa rapidissima descrizione fisica del notaio può aver agito la suggestione delle agiografie di san Francesco, le quali lo ritrae-

[24] Cfr. Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 461.
[25] Ivi, rispettivamente p. 436 (e nota 26) e p. 439.

vano esile e minuto, riportando che, per tale ragione, si faceva chiamare Francesco Piccolo o Piccolino[26]. Boccaccio sembra far leva sulle convenzioni del suo tempo per cucire su misura al suo Ciappelletto l'abito di un santo laico credibile.

Istituzionalmente, però, le *inquisitiones canonizationis* accordavano particolare importanza ai miracoli e all'*excellentia vitae* del sedicente santo, come testimonia, su tutte, la *Somma titulorum* (1241-'43) di Goffredo da Trani[27]. Sui miracoli di Ciappelletto, i cui effetti sulla ricezione della novella sono problematici e forieri di senso, si tornerà più avanti; quanto alla *vita mirabilis* del canonizzando, il racconto è invece abbastanza chiaro. Il personaggio che indaga la vita di Ciappelletto è il fededegno, «santo e valente frate», il quale viene «inganna*to*», come già anticipa la rubrica, e che cade involontariamente in un errore di valutazione, i cui esiti sono quelli noti: dopo che i monaci e «tutto il popolo» in processione conducono il corpo di Ciappelletto alla chiesa del convento, egli comincia candidamente

> della sua vita, de' suoi digiuni, della sua virginità, della sua simplicità, e innocenza e santità meravigliose cose a predicare, tra l'altre cose narrando quello che ser Ciappelletto per lo suo maggior peccato piangendo gli avea confessato, e come esso appena gli avea potuto metter nel capo che Idio gliele dovesse perdonare (85).

Della confessione di Ciappelletto il frate fa un uso didattico: ansioso di offrire ai fedeli un modello di condotta, presenta il defunto come un modello esemplare (benché convenzionale) per redarguire i suoi iracondi conterranei: «E voi, maladetti da Dio, per ogni fuscello di paglia che vi si volge tra' piedi bestemmiate Idio e la Madre e tutta la corte di Paradiso» (85). Il confessore pare quindi rifarsi alle indicazioni provenienti dalla Chiesa romana sull'analisi dell'esistenza terrena del santo, aspetto su cui pone l'accento pure Panfilo, quando dice che sono santi coloro che hanno seguito «bene i suoi [di Dio] piaceri mentre furono *in*

[26] Cfr. Valesio, *Sacro* cit., p. 399; Valesio inoltre collega la descrizione fisica di Ciappelletto a quella di Zaccheo (*Lc*, 19 1-10), il ricco pubblicano basso di statura che svolge un mestiere simile a quello del quale è incaricato Ciappelletto (ivi, p. 411 e p. 408).

[27] Su Goffredo da Trani (che però scrive non riferendosi a una santità laica come quella di Ciappelletto), cfr. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 60 e nota 17.

vita» (4); eppure, il frate sbaglia, nonostante il rigore con cui confessa il suo penitente. Stando così le cose, la novella invalida ironicamente il criterio ecclesiastico di valutazione della santità in base alla condotta di vita del canonizzando laico, evidenziandone i limiti proprio in funzione dell'errore macroscopico in cui perfino un «gran maestro in Iscrittura» e «molto venerabile uomo» può cadere[28]. Per un verso, è indubbio che se ne inferisca un senso di ridicolo che avviluppa tutta l'elefantiaca pratica burocratica dell'*iter canonizationis*, completamente svuotata di significato in funzione della facilità con cui, in un processo tanto complicato, può essere mistificata la *sanctitas*, fin dal primissimo passo (la raccolta di informazioni biografiche sul santificando). Per un altro, è pure plausibile che l'eventualità che la valentia di un frate (o dell'intera *ecclesia*) non dia certezze ai fedeli in materia di santi mitighi in parte il *côté* comico della novella agli occhi del lettore informato in teologia, il quale, di sicuro, non resta sorpreso: infatti, già nella seconda metà del Duecento, Tommaso d'Aquino, papa Innocenzo IV e il canonista Enrico di Susa hanno considerato le possibilità, benché remote e risolvibili mediante l'infallibilità e la bontà di Dio, che persino il papa e la Chiesa possano «in canonizando errare»[29]. Al momento, non si

[28] «il narratore continua a sottolineare come il frate confessore tragga da ciò che vede delle conclusioni su quello che non si può vedere» (Flasch, *Poesia dopo la peste* cit., pp. 97-101, p. 100). Flasch si basa sui capoversi 33, 36, 44, 68 e 72, «dove egli [il frate] sostiene di vedere il pentimento del peccatore». Sembra essere questa la prospettiva di Neifile, che infatti, introducendo la novella I 2, afferma: «Mostrato n'ha Panfilo nel suo novellare la benignità di Dio non guardare a' nostri errori quando da cosa *che per noi veder non si possa* procedano» (3).

[29] Su questo tema nel *Quodlibet* 9, q. 8, arg. 1 e arg. 2 di Tommaso, nei *Commentaria* di Innocenzo IV e nei *Commentaria* di Enrico di Susa, cfr. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 158-163, da cui si traggono le seguenti citazioni (mancando edizioni moderne dei due testi, Paciocco cita dalle ristampe anastatiche delle cinquecentine, per cui si rimanda alla bibliografia del suo lavoro): Sinibaldus Fliscus, *Commentaria. Apparatus in V Libros Decretalium*, Frankfurt, Sigismund Feyerabend, 1570, f. 457[va]: «Item dicimus, quod etiamsi Ecclesia erraret, quod non est credendum, tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret» e Henricus de Segusio card. Hostiensis, *In ... decretalium libros commentaria*, Venezia, apud Iuntas, 1581, III, f. 172[vb] (*sic*): «Quid si ecclesia in hac canonizatione erret, quod tamen non est credendum, licet accidere possit».

rintracciano evidenze testuali della conoscenza da parte di Boccaccio delle opere di questi pensatori, ma è percettibile la presenza in controluce, nella novella di Ciappelletto, di questi temi e spunti d'attualità all'epoca (dai quali, fra l'altro, avrebbe potuto trarre linfa vitale per la critica alle istituzioni ecclesiastiche condotta in tutto il libro): insieme alla sofisticatezza della figura del controverso protagonista, essi sembrano testimoniare la sensibilità, l'interesse e l'apertura del Certaldese verso le questioni religiose urgenti del suo tempo, se non una vera interdiscorsività fra un racconto comico e gli echi di certe diatribe teologiche, magari pervenuti attraverso il filtro deformante dell'oralità o della letteratura religiosa di tono popolareggiante.

Un altro criterio, che a lettori distanti nel tempo e di un'epoca laicizzata può apparire marginale e che invece risulta spesso decisivo nei processi di canonizzazione tra Due e Trecento, è il carisma della *gratia lacrimarum*. Come si ricorderà, ancor prima di rivelare il più inconfessabile dei suoi peccati, cioè aver bestemmiato la sua mamma da piccolo (I 1, 65-74), Ciappelletto scoppia in un lungo pianto dirotto, su cui la narrazione torna sei volte in pochi capoversi (65, 67, 69, 71); il particolare è poi richiamato durante la messa funebre, quando il santo frate, dal pulpito, ha cura di ricordare ai fedeli che egli ha confessato «piangendo» (85) tale peccato insignificante. Le lacrime, già definite «acceptabile sacrificium tuum [di Dio]» (*Conf.*, VIII XII, 28) proprio dal «filius istarum lachrimarum [metonimia per Monica]» Agostino (*Conf.*, III XII, 21)[30], rimandano alle due figure muliebri evangeliche della *peccatrix flens* che lava i piedi di Gesù e alla Maddalena piangente presso il sepolcro (*Gv*, 20 11), oltre che a tutta una serie di figure (femminili e non) divenute celebri nel Tardo Medioevo per i loro pianti devoti, Marie d'Oignies su tutte[31]. Le lacrime sono prova d'amore verso Dio, vengono spesso provocate dalla meditazione sulla memoria di Cristo (citato a più riprese da Ciappelletto, ai capoversi 35 47 60 76) e sono viste come una promessa del riscatto ultraterreno che at-

[30] Si cita da Agostino, *Confessioni*, cur. G. Reale, Milano 2012/13.

[31] Su questo e sui temi connessi al pianto, cfr. D. Boquet – P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma 2018 (ed. or. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médieval*, Paris 2015), pp. 215-252.

tende il *lugens*, sulla base delle parole del Salvatore: «Beati qui lugent» (*Mt*, 5 4)[32]. Presente in numerose agiografie anche femminili, il tema del pianto indotto dal pentimento e dall'esecrazione dei peccati ricorre nella *Commedia*: oltre a quello di Manfredi e alla «lagrimetta» Bonconte, si ricorda che Dante, al momento della sua *confessio oris* nel XXXI canto del *Purgatorio*, si profonde in un pianto incontrollato, dopo che Beatrice ha rievocato la sua storia e le sue colpe passate («sì scoppia' io sottesso grave carco, \ fuori sgorgando lagrime e sospiri, \ e la voce allentò per lo suo varco», *Purgatorio*, XXXI 19-21)[33]. Solo che, in *Decameron*, I 1, il rapporto interdiscorsivo con la tradizione, con il genere-fonte agiografico e con quello letterario si configura come un rovesciamento parodico del *topos* del peccatore pentito *in articulo mortis*[34]: al contrario di Dante, di Manfredi e di Bonconte, sinceri nelle loro reazioni, Ciappelletto piange «come colui che il sapeva troppo ben fare quando volea», emettendo lacrime esteriori che sovvertono e sviliscono il consueto «rapporto pneumatico» medievale che individua l'*origo flendi* nell'anima e non nel corpo[35]. Questa sua abilità ha indubbiamente dei risvolti comici: testimonianza ne è la reazione, in parte sgomenta e in parte ilare, dei due fratelli usurai che, consapevoli, origliano la confessione (79-80). Al contempo e di nuovo, però, affiora la

[32] Vauchez, *La santità nel Medioevo*, pp. 439-441 e B. Amata, *La compunzione del cuore e le lacrime in alcuni autori cristiani antichi* e C. Donà, *Il pianto che redime le lacrime ne «Le chevalier au barisel» e in altri racconti devoti medievali*, entrambi in *Lachrimae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*, Atti delle III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2-4 Novembre 2006), cur. F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2011, rispettivamente pp. 15-41, p. 17 e pp. 207-243, pp. 213-216.

[33] Cfr. *Purgatorio*, III 118-123: «Poscia ch'io ebbi rotta la persona / di due punte mortali, io mi rendei, / piangendo, a quei che volontier perdona. / Orribili furon li peccati miei; / ma la bontà divina ha sì gran braccia, / che prende ciò che si rivolge a lei» e *Purgatorio*, V 107 (si cita da Dante Alighieri, *Purgatorio*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1994, I edizione Oscar classici febbraio 2005).

[34] Sul tema delle fonti decameroniane e sulle differenze fra testo-fonte, racconto-fonte, tema-fonte e genere-fonte, si rimanda a C. Di Girolamo – C. Lee, *Fonti*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 142-161.

[35] F. Mosetti Casaretto, *Ad domum lugentis*, e P. Nagy, *Il dono medievale delle lacrime: una metafora della realtà*, in *Lachrimae* cit., rispettivamente pp. VIII-XVII, pp. XI-XII e pp. 1-14.

facies meno giocosa della questione: infatti, il tema delle lacrime del peccatore agonizzante, che da una prospettiva evangelica e dantesca prefigura la certa accoglienza in paradiso del morente, nell'*explicit* di I 1 apre all'incertezza di Panfilo sulla sorte ultraterrena di Cepparello, chissà se escluso (per quel *fletus exterioris hominis*) o meno (se le sue sono state lacrime *pro aeterno desiderio*) dal regno dei cieli per quella insondabile parvenza di contrizione (89)[36]. Si vedrà che Panfilo propenderà per la più ragionevole dannazione del protagonista, ma la sua congettura, lungi dall'essere definitiva, sarà latrice di significato in combinazione con l'asserita veridicità dei miracoli *post mortem* di Ciappelletto, secondo i borgognoni.

Il notaio d'invenzione

Nella presentazione del protagonista di I 1, Panfilo si preoccupa di mettere in rilievo, per prima cosa, che ser Cepparello da Prato svolge l'attività di notaio (10)[37]. Si è accennato che i notai, depositari «di competenze tecnico-giuridiche con ambizioni di oggettività scientifica, gli agenti ideali di nuovi valori e visioni del mondo, in palese contrasto con la credulità diffusa del volgo», rivestivano un ruolo importante proprio nei processi di santificazione ufficiali nel Medioevo[38]. Nei *negotia canonizationis*, il loro compito consisteva nel raccogliere e nel trascrivere le testimonianze sulla vita e sui miracoli del canonizzando, in documenti che venivano poi analizzati e valutati nell'*iter*; tali atti erano «in grado di dare, circa i fatti e le dichiarazioni in esso raccolte e testimoniate, una certezza ed un'attendibilità straordinarie, poiché la testimonianza del notaio circa fatti accaduti in sua presenza è di per sé inattaccabile»[39]. Enfatizzando in sede di

[36] Sul tema, F. Mosetti Casaretto, *Medioevo «lugens*, in *Lachrimae* cit., pp. 79-116, pp.105-106.

[37] Su cui cfr. anche M. Codebò, *Scomodi compagni di banco: scrittori e notai fra Boccaccio e Manzoni*, «Italica», 84/2-3 (2007), pp. 187-198.

[38] A. B. Romagnoli, *Agiografi e notai. Due stili a confronto tra vite e processi di canonizzazione*, in *Notai, miracoli e culto dei santi*, Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), cur. R. Michetti, Milano 2004, pp. 203-234, p. 206.

[39] Romagnoli, *Agiografi e notai* cit.; C. Carosi, *Il documento notarile, prova privilegiata in materia di eventi straordinari e miracolosi. La madonna bianca di Por-*

presentazione la carica notarile di Cepparello, Panfilo richiama implicitamente alla mente del lettore le peculiarità che essa deteneva nell'immaginario medievale: prima fra tutte la *bona fides*, «connotato stabile, di per sé qualificante»[40] di questa figura di garante che era il notaio, nel XII-XIV secolo come oggi. Cepparello è però un uomo malvagio (il «piggiore» mai nato), tanto che Musciatto Franzesi, uno dei consiglieri più ascoltati e spregiudicati di Filippo il Bello, sceglie proprio lui per riscuotere alcuni crediti dai borgognoni, famigerati «riottosi» e «di mala condizione e misleali» (8).

La *descriptio Ciappelletti* (10-15) è minuziosa e la sua funzione nell'economia dell'intreccio è stata messa in luce da molta letteratura secondaria[41]. Raramente si è però segnalato che ben tre dei sei capoversi totali di questa descrizione sono dedicati proprio al modo in cui Cepparello svolge la sua professione, quasi a rimarcare che la sua cattiva condotta professionale non sia meno biasimevole del suo contegno morale. Quando lavora, Cepparello prova

> grandissima *vergogna* quando uno de' suoi strumenti, come che pochi ne facesse, fosse altro che *falso* trovato; de' quali tanti avrebbe fatti di quanti fosse stato richesto, e quegli più *volentieri* in dono che alcuno altro grandemente salariato (10).

Una perversa predilezione per la falsità è il primo punto focale della *descriptio*, aggravata dal fatto che Cepparello preferisce stilare un atto mendace gratuitamente piuttosto che uno veritiero essendo remunerato. Ma la sua pessima condotta come notaio, ancora prima che come uomo, è suggerita dall'inciso «come che pochi ne facesse»: sia pure con qualche ambiguità sintattica, questa incidentale, riferita a «strumenti», sembra suggerire che

tovenere (1399), in *Notai, miracoli e culto dei santi* cit., pp. 73-96, p. 75; G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963; Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., p. 48; S. Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, Roma 2020, pp. 154-155.

40 Arnaldi, *Studi sui cronisti* cit., p. 117.

41 Cfr. almeno J. Usher, *A 'ser' Cepparello constructed from Dante fragments (Decameron I 1)*, «The Italianist», 23 (2003), pp. 181-192; D'Agostino, *Volto, maschera e icona* cit.; Valesio, *Sacro* cit. Si vedano poi i classici Getto, *Vita di forme* cit., pp. 43-48; Russo, *Letture critiche* cit., pp. 58-61; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 293-294; Almansi, *Introduzione* cit.

Ciappelletto non abbia molto lavoro per le mani[42]; non si spiegherebbe altrimenti come mai, alla proposta lavorativa di Musciatto, si dice che egli «scioperato si vedea e male agiato delle cose del mondo» (18). Il lettore è quindi indotto a imputare questa scarsità di lavoro all'inaffidabilità del personaggio e al suo gusto perverso per la menzogna, su cui Panfilo indugia. Secondo il procedimento retorico della *expolitio*, il narratore dettaglia in cosa consista la corruzione degli «strumenti» notarili di cui Ciappelletto si diletta:

> Testimonianze *false* con sommo *diletto* diceva, richesto e non richesto; e dandosi a quei tempi in Francia a' saramenti grandissima *fede*, non curandosi fargli *falsi*, tante quistioni *malvagiamente* vincea a quante a giurare di dire il *vero* sopra la sua *fede* era chiamato (11).

L'attività di notaio di Cepparello si realizza mediante testimonianze menzognere e spergiuri di ogni sorta, questi ultimi tanto più perniciosi quanto più, in Francia, il giuramento è ritenuto *a priori* indizio di *bona fides*. Sul piano delle strategie retoriche, ricorre, per due volte a breve distanza, il lemma *falso* (già in 10); lo accompagna la locuzione modale «con sommo diletto», a creare così un nesso che, sul piano tematico, richiama l'accostamento *falso-volentieri* del capoverso precedente. Ancora, è notevole la duplice ricorrenza della parola «fede», in una diafora che, significativamente, veicola un'antitesi inquietante: il termine è riferito, da un lato, alla fiducia incondizionata dei francesi nei «saramenti» e, dall'altro, alla malafede di Ciappelletto nel giurare il falso. A conclusione di questa parte della *descriptio*, Panfilo menziona il piacere del notaio nel seminare discordia: «Aveva *oltre modo piacere*, e forte vi studiava, in commettere tra amici e parenti e qualunque altra persona *mali* e *inimicizie* e *scandali*, de' quali quanto maggiori *mali* vedeva seguire tanto più *d'allegrezza* prendea» (12). Il capoverso è costruito su una sorta di chiasmo semantico, giocato sull'omogeneità della coppia *piacere-allegrezza* e sulla ripetizione di *mali-mali* (cattiverie-conseguenze dannose; si segnala anche la dilatazione nella *climax* «mali e inimicizie e scandali»). La strutturazione retorica complessiva di questa parte della *descriptio* mette in rilievo alcuni elementi, enfatizzati dalla ripetizione lessicale: la malafede di Cepparello, il piacere perver-

[42] Verrebbe da chiedersi, infatti, se Ciappelletto fa pochi strumenti in assoluto o se ne faccia pochi che non siano trovati falsi.

so che egli trae dalla menzogna, la sua gratuita propensione al male. Si tratta di prerogative personali sulle quali Panfilo sembra richiamare l'attenzione del lettore, anche mediante l'organizzazione formale del suo discorso. Ancora prima che il «piggiore uomo forse che mai nascesse», dunque, Cepparello è un pessimo notaio. L'aspetto singolare della questione è che il suo lavoro è irrilevante nell'economia narrativa della novella: qualunque fosse stato il mestiere del protagonista, purché egli fosse «scioperato» e «male agiato», la vicenda non avrebbe patito stravolgimenti. Della sua professione notarile, infatti, si fa menzione solo al momento della *descriptio* e, in più, il cenno a questa particolare attività lavorativa, se pure intensifica l'effetto di comicità della novella nei lettori medievali a causa della contraddizione tra l'attesa di verità, collegata alla carica notarile, e le menzogne di Ciappelletto, pare del tutto gratuito e non sembra rispondere ad esigenze di realismo. In effetti, di tutti i personaggi storici accostati al Cepparello boccacciano, nessuno era notaio: né il primo grande santo laico della Penisola, il *mercator* Omobono da Cremona; né Scaglia Tifi, fiduciario dei sovrani francesi, agente in Borgogna e «grande campione del primo felice dinamismo mercantile»; né Cepperello Dietaiuti da Prato, secondo documenti francesi risalenti alla fine del 1200 ricettore di decime e taglie per conto di Filippo il Bello e di Bonifacio VIII, anche in Borgogna, e ancora vivo nel 1304[43].

[43] Cfr. in generale Flasch, *Poesia dopo la peste* cit., p. 78 e Almansi, *Introduzione* cit., p. 25. Su Omobono, cfr. Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 271-273; cfr. anche A. Ricci, *Omobono da Cremona*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (DBI), http://www.treccani.it/enciclopedia/ omobono-da-cremona_(Dizionario-Biografico)/ (11/20); su Scaglia Tifi, cfr. Branca, *Boccaccio medievale* cit., p. 201; su Cepperello Dietaiuti, cfr. Branca, nota 1 a I 1, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 49; G. Paoli, *Documenti di ser Ciappelletto*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», V (1885), pp. 329-369 e I. Tufano, *Il* Decameron *e la letteratura religiosa. Interferenze di genere, satira, parodia*, in Ead. *Boccaccio e il suo mondo*, Soveria Mannelli 2021, pp. 55-111, pp. 58-64. Si segnala qui un'anomalia in I 1. Alla fine della confessione, in quest'unica volta, il frate si rivolge al penitente chiamandolo «Ser Ciappelletto» (75), ovvero adoperando l'apposizione 'ser', titolo distintivo per i notai; il frate, però, sa che Ciappelletto è stato mercante e non notaio: si tratta di una svista d'autore o della spia di una precedente redazione della novella?

La *descriptio* e le osservazioni sul Cepparello 'storico' generano un interessante risvolto. Attribuendogli la carica di notaio per un atto di libera invenzione, Boccaccio presenta al lettore il caso estremo di un notaio pessimo e bugiardo che non solo fa strumenti «fals*i*» per diletto, ma contraffà addirittura la propria santificazione, poiché, mentendo in confessione, di certo diviene santo nell'opinione dei borgognoni. Lo svilimento della dignità notarile del protagonista di I 1, realizzata attraverso la *descriptio*, investe con le ombre del dubbio la *bona fides* dei notai, i loro strumenti e la loro affidabilità generale, essendo essi in grado di mentire perfettamente e contro ogni prerogativa del mestiere, proprio come Ciappelletto: ne deriva un implicito e ironico screditamento dell'intera casta notarile e, conseguentemente, del suo ruolo decisivo nei processi di canonizzazione e santificazione popolare, dove ha tanta parte nel Due-Trecento.

I miracoli divini mostrati «per» Ciappelletto

Del furore religioso, dei frati (pur sapienti), delle lacrime e dei notai, dunque, non ci si può fidare. Ciò che però sembra innegabile, almeno agli occhi dei borgognoni, è l'effettivo verificarsi dei miracoli che essi «affermano Idio aver mostrati *per* lui [Ciappelletto]» (88). La novella, con l'annesso commento di Panfilo sulla funzione mediatrice dei santi, sembra richiamare implicitamente la diatriba teologica fra due posizioni distinte circa il ruolo dei santi nell'azione miracolosa di Dio *ad extra*. I sostenitori della prima (e più diffusa) ritenevano che Dio concedesse grazie miracolose ai devoti che gli si rivolgevano nel nome di un santo, *a causa* dei meriti del santo stesso (si direbbe *propter sanctum*), per esempio dei suoi patimenti in vita[44]. Tuttavia, si è appena visto che questa concezione appare implicitamente rigettata in *Decameron*, I 1, poiché la vita peccaminosa di un uomo può essere facilmente mistificata anche *in articulo mortis*. Invece, la seconda posizione, che secondo Vauchez era minoritaria rispetto alla prima, sosteneva che l'azione miracolosa

[44] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 466. Paciocco (*Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 199-204) ricorda che l'intercessione dei santi presso Dio era una prassi consolidata sin dal XII secolo, ma in merito alla remissione dei peccati.

di Dio a vantaggio dei fedeli si realizzasse *attraverso* il santo («per» *sanctum*, volendo usare alla latina la preposizione adoperata da Boccaccio, 88), il quale è quindi un semplice intermediario della Grazia divina; si tratta di una concezione secondo la quale l'agire divino è «subordinat*o* alla pratica delle virtù morali, della penitenza, della preghiera da parte dei supplicanti»[45]. Sono concetti che Panfilo rende pertinenti nel suo commento alla novella I 1, quando racconta che i borgognoni «affermano» di ricevere miracoli da Dio «per lui» (ovvero «grazie alla sua intercessione»[46]), presentando così il santo come un «procuratore» della Grazia, e quando sottolinea che Dio concede miracoli guardando ai «prieghi nostri», alla «purità del pregator» e «della fé», e non all'eventuale «essilio» del pregato. Ne risulta valorizzata la mera funzione strumentale del santo, piuttosto che la sua essenza, e quindi la fede del «pregator».

Secondo Vauchez, la concezione del miracolo *per sanctum* era una posizione alquanto «isolata», diffusa quasi esclusivamente presso le beghine provenzali e i loro confessori francescani[47]. A testimonianza di ciò, lo studioso apporta, di concerto con un passo di una vita di san Luigi IX redatta in contesto francescano, soprattutto un documento riguardante la beata Delfina di Puimichel (1284-1360), celebre nobildonna provenzale che adotta uno stile di vita beghino e che vive a stretto contatto con gli ambienti della spiritualità francescana e con la corte angioina di Napoli[48]. Il documento, redatto da un canonico della città pro-

[45] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 467.

[46] Quondam, nota a I 1, 88, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 218.

[47] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 467 e nota 35; sula concezione della santità a cavallo tra Duecento e Trecento in seno allo stesso francescanesimo, cfr. almeno G. Potestà, *Ideali di santità secondo Ubertino da Casale e Angelo Clareno*, in *Santi e santità nel secolo XIV* cit., pp. 103-137, p. 119 e pp. 136-137; sui beghini, cfr. il classico, R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1950 e A. Vauchez, *Santa Chiara e i movimenti religiosi femminili del suo tempo*, in Id., *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, pp. 99-124, pp. 115-118.

[48] Su Delfina, nota per il suo matrimonio virginale con sant'Elzéar, cfr. A. Vauchez, *Due laici alla ricerca della perfezione: Elzearo di Sabran e Delfina di Puimichel*, in Id., *I laici nel Medioevo* cit., pp. 91-102, e C. Andenna, *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the 'struggle' for a female franciscan life*, in *Queens, Prin-*

venzale di Apt, riporta una definizione dell'intercessione dei santi, attribuita a Delfina da un teste nel corso del suo processo di canonizzazione; esso viene assunto da Vauchez come «caso-limite» della concezione dei miracoli *per sanctum*, in area provenzale:

> Tuncque domina predicta [Delfina] cum magna affabilitate recepit eosdem [dictos homines], alloquendo eis verba admonitoria: quomodo deberent ponere spem in Deo et non in creaturis, quia sancti non possunt nisi quantum Deus dat graciam orandi pro nobis. "Ideo agite penitenciam et confitemini peccata vestra; declinate a malo et facite bonum. Et sic sancti astringentur ad orandum et impetrandum pro vobis quod petitis"[49].

Al netto dell'intuizione di Branca sul «linguaggio devoto, o meglio beghinesco» che Boccaccio adopera in I 1, resta da sciogliere il nodo di come l'autore avrebbe potuto entrare a contatto con questa tradizione[50]. A un esame approfondito, essa non ap-

cesses and Mendicants, cur. N. Jaspert e I. Just, Abhandlungen 2019, pp. 29-52, pp. 49-50.

[49] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 467; Vauchez rimanda a J. Campbell, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino 1978, pp. 278-279, da cui si cita. Una concezione simile si trova anche in una vita di san Luigi IX re di Francia (1215-1270), redatta da un frate francescano e confessore della regina Margherita di Provenza (1221-1295), che si legge in Guillaume de Saint Pathus, *Vie de saint Louis*, ed. H. F. Delaborde, Paris 1899, p. 73: «Et avecques tout ce li benoiez rois entroduisoit le chevalier a ce que il hantast l'eglise meesment es festes des sainz sollennex et a ennorer les sainz, et li disoit que il est einsi par similitude des sainz en paradis com il est des conseilliers des rois en terre. Car qui a a fere devant un roi terrien, il demande qui est bien de lui et qui le puet prier seurement li rois doit oïr, et lors, quant il set li quex ce est, il va a lui et le prie que il prit pour lui envers le roi. Ausi est il des sainz de paradis qui sont privez de Nostre Seigneur et ses familiers et le pueent seurement [*prier, car il les oït*]» (*sic*; cfr. Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 467 e nota 35).

[50] V. Branca, *Una chiave di lettura per il "Decameron". Contemporaneizzazione narrativa ed espressivismo linguistico*, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. I-XXXIX, p. XXX; Branca indica anche altri luoghi decameroniani caratterizzati da un linguaggio «beghinesco»: I 4, II 2, III 3, III 4, III 8, VII 1, VII 3, VII 10, IX 2. Sui contatti di Boccaccio con la tradizione francescana, cfr. A. Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vernacolare in Giovanni Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», XLIII (2015), pp. 177-232, pp. 196-232. Per il contesto so-

pare circoscritta a un luogo geograficamente così lontano da Napoli e Firenze. Già la vicenda biografica di Delfina, che vive per alcuni anni nella capitale angioina anche durante la permanenza del Certaldese, dimostra una certa vitalità nei rapporti fra la Provenza e la corte di Roberto d'Angiò. A Puimichel, insieme al marito sant'Elzéar di Sabran (1286-1323, nobiluomo provenzale e fervente francescano), Delfina si forma nell'ambiente dei Frati Minori provenzali di tendenza spirituale, i quali hanno istituito da tempo una comunità insieme ai terziari francescani (laici dunque), noti già dal 1299 come beghini, attenendosi fedelmente agli insegnamenti del teologo e loro maestro Pietro Olivi (†1298)[51]. Durante il regno di Roberto d'Angiò (che pure è stato in contatto con Pietro Olivi), in un arco di tempo che va dal 1314 al 1343, Delfina si trova più volte con il marito a Napoli, dove vige il «francescanesimo di corte» robertiano, e qui risiede complessivamente per più di venti anni, alternando vari ritorni

ciale, culturale e politico della Napoli angioina, cfr. J. P. Boyer, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (MI-XIII – MI-XIV siècle)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, cur. P. Cammarosano, École française de Rome 1994, pp. 85-110; A. Barbero*, Letteratura e politica fra Provenza e Napoli*, in *L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle*, Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), cur. Istituto storico italiano per il Medio Evo, Ècole française de Rome, American Academy in Rome, Roma 1998, pp. 159-172; I. Heullant-Donat, *Quelques réflexions autour de la cour angevine comme milieu culturel au XIV siècle*, in *L'état angevin* cit., pp. 173-191.

[51] Su Elzéar, figura di primo piano presso Roberto d'Angiò, cfr. A. Vauchez, *Elzeario di Sabran, santo*, in DBI, 42 (1993), http://www.treccani.it/enciclopedia/elzeario-de-sabran-santo_(Dizionario-Biografico)/ (11/19); Id., *La santità nel Medioevo* cit., pp. 345-348. Su Elzéar e Delfina, cfr. Id., *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine (†1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age è l'époque moderne*, études rassemblées par M. Maccarone et A. Vauchez, Genève 1987, pp. 89-100 (p. 90-94), traduzione italiana *Due laici alla ricerca della perfezione: Elzearo di Sabran e Delfina di Puimichel*, in Id., *I laici nel Medioevo* cit., pp. 91-102; sui beghini, R. Manselli, *Spirituali e beghini* cit., pp. 34-54 e L. A. Burnham, *So Great a Light, So Gret a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca - London 2008, pp. 33-34.

in Provenza[52]. Alla corte angioina, ella diviene intima amica e confidente della religiosissima regina Sancia di Maiorca, a sua volta cresciuta negli ambienti della spiritualità minoritica; proprio Sancia, a Napoli, si è circondata di importanti esponenti del francescanesimo spirituale e non, e per suo tramite Delfina può conoscere (oltre a Filippo di Maiorca, fratello di Sancia) uno dei più influenti spirituali italiani: Angelo Clareno[53]. La presenza,

[52] Delfina è a Napoli dal 1314 al 1323; dal 1326 al 1328/30; dal 1332 al 1339; dal 1340 al 1343 (Vauchez, *I laici nel Medioevo* cit., p. 94). Paciocco, con il «francescanesimo di corte» tipico della corte robertiana, intende un francescanesimo «pluriforme nelle sue ispirazioni, non irregimentato dalla volontà di regolamentazione della Chiesa e sviluppatosi all'ombra dell'autorità regia, un francescanesimo di cui i regnanti formalmente vollero comunque difendere e proclamare l'ortodossia, ferma restando la volontà di non giungere per questioni religiose ad una frattura incomponibile con il papato» (R. Paciocco, *Angioini e "spirituali". I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L'état angevin* cit., pp. 253-286, p. 280 e pp. 284-285); cfr. anche F. Sabatini, *Napoli angioina*, Napoli 1975, pp. 61-65; R. Di Meglio, *"Singulariter requisiti, concorditer responderunt". I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angiona*, in *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini*, Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017) (Napoli – S. M. Capua Vetere, 3-5 novembre 2016), cur. T. D'Urso, A. Perriccioli Saggese, D. Solvi, Spoleto 2017, pp. 51-66; Ead., *Ordini mendicanti. Monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XIV*, Aonia 2013, p. 89. Si ricorda, infine, che il fratello maggiore di Roberto d'Angiò, Ludovico vescovo di Tolosa, canonizzato da Giovanni XXII nel 1317, fu in contatto con i francescani provenzali e con Pietro Olivi (A. Vauchez, *Ludovico d'Angiò – san Ludovico di Tolosa nella storiografia*, in Id., *Tra santi e città. Luci e ombre del medioevo*, Novara 2019, pp.161-170; Id., *Ludovico d'Angiò*, in DBI, 66 (2006), http://www.trec-cani.it/enciclopedia/santo-ludovico-d-angio_(Dizionario-Biografico)/, 02/20; Manselli, *Spirituali e beghini* cit., p. 179 e p. 181).

[53] Su Sancia e Delfina, cfr. J. P. Boyer, *Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 129/2 (2017), pp. 301-334 e C. Andenna, *Women at the Angevin Court* cit., p. 30 e pp. 47-51. Sui legami di Sancia con gli ambienti francescani, si rimanda a J. P. Boyer, *Sancia di Maiorca, regina di Sicilia-Napoli*, in DBI, 90 (2017), http://www.treccani.it/enciclopedia/sancia-di-maiorca-regina-di-sicilia-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/ (02/20); C. Andenna, *"Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte. L'esempio di due regine angioine fra XII e XIV secolo*, in *«Monasticum Regnum». Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, cur.

nella capitale angioina, di due figure così rilevanti nel panorama laico francescano provenzale del XIV secolo, quali appunto sant'Elzéar e la beata Delfina, è solo l'aspetto più evidente delle relazioni fra Napoli e il sud della Francia, in questo periodo. Nei primi anni del Trecento, nella capitale partenopea è documentata una rilevante presenza di clarisse e beghine provenienti dalla Provenza. Le prime, secondo due documenti papali del 1325 e del 1337, vengono chiamate a Napoli da Sancia in persona, per educare ed affiancare le *sorores* dell'*Ordo Sanctae Clarae* del monastero del *Corpus Christi*, fondato dalla regina nei primi anni '10[54]. Inoltre, le beghine di Provenza, ma anche di Linguadoca e Catalogna, dopo il 1323, trovano rifugio dalle persecuzioni di Giovanni XXII nella corte robertiana, della qual cosa il pontefice si lagna in un'epistola del marzo 1332[55].

É dunque possibile che la concezione del miracolo *per sanctum*, associata da Vauchez agli ecclesiastici e ai laici di alta pietà della Provenza, non abbia avuto una diffusione limitata solo al sud della Francia, ma sia pervenuta anche a Napoli. Più difficile è invece dire se e come, nella città robertiana, il giovane Boccaccio abbia avuto accesso alla riflessione religiosa spirituale. Da un lato, infatti, «non abbiamo documentazione positiva rispetto ai possibili contatti di Boccaccio, e anzi sia gli zibaldoni sia le opere napoletane sono vaghe, e semmai sembrano orientare verso una conoscenza diretta più al francescanesimo cortigiano

G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlin 2015, pp. 139-180, pp. 156-180; M. Gaglione, *Due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, «Campania Sacra», 33/1-2 (2002), pp. 63-110, pp. 72-75; Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto* cit., pp. 187-188; M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e "attivismo" francescano*, «Studi Storici», 4 (2008), pp. 931-985, p. 955, pp. 965-966 e p. 974.

[54] Andenna, *Women at the Angevin Court* cit., pp. 37-38 e pp. 43-44; R. Di Meglio, *Istanze religiose e progettualità politica nella Napoli angioina. Il monastero di s. Chiara*, «Studi Storici», 54 (2013), pp. 323-338, pp. 334-335; Gaglione, *Due fondazioni angioine a Napoli* cit., pp. 77-78; Id., *Francescanesimo femminile a Napoli: dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, «Frate Francesco», 79/1 (2013), pp. 29-95, p. 65 e pp. 70-71; Boyer, *Sancia par la grâce de Dieu* cit., p. 311. Sulla bolla papale del 1325, L. Wadding, *Annales minorum sue trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Firenze 1932, VII, pp. 435-437.

[55] Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto* cit., p. 187; Vauchez, *Due laici alla ricerca della perfezione* cit., p. 94 e pp. 95-96 e nota 16.

di re Roberto (e del suo consigliere Paolino [Veneto]), che a quello 'spirituale' di Sancia»[56]. Dall'altro, però, il contesto socio-culturale napoletano di quegli anni è pregno di ogni tipo di francescanesimo e non consente di escludere contatti diretti tra Boccaccio e i più eminenti spirituali e beghini alla corte robertiana, lì incaricati di ruoli politici e intellettuali di primo piano. Si aggiunga che anche a Firenze, dove Boccaccio torna fra il 1340 e il 1341, si registra una forte presenza degli spirituali. Negli anni '40, ovvero nel periodo cruciale per la stesura del *Decameron*, la città è «uno dei luoghi di missione privilegiati dai dissidenti [francescani] nella seconda metà del secolo»; il panorama religioso-culturale che Boccaccio vi trova, quindi, non è così differente da quello di Napoli. È possibile che pure l'ambiente fiorentino, e in particolare quell'élite che gli spirituali riescono ad interessare e a cui ragionevolmente si può ascrivere il Certaldese, possa aver fatto da canale di trasmissione per il pensiero teologico francescano; soprattutto, va considerato che gli spirituali sono legati agli agostiniani di Santo Spirito[57], ovvero a quello stesso convento con il quale Boccaccio ha un rapporto privilegiato (mediante fra Martino da Signa, cui fa lascito della sua *libraria*) e dove è facile che «sia entrato in contatto con materiale proveniente dai dissidenti», ivi custodito[58].

[56] Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto* cit., p.188; ma cfr. anche ivi, pp. 189-196.

[57] Cfr. ivi, pp. 188-189 e pp. 194-195; cfr. A. Montefusco, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, «Rivista di storia del Cristianesimo», 12/2 (2015), pp. 265-290, pp. 285-286. Sulla rete dei rapporti tra i beghini della Toscana e quelli delle regioni meridionali della Francia, cfr. Burnham, *So Great a Light* cit., pp. 182-184.

[58] Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto* cit., p. 195. A Firenze, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, si registra la presenza del teologo spirituale Ubertino da Casale e soprattutto di Pietro Olivi, lettore di teologia nello Studio generale di Santa Croce dal 1287 al 1289: R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi*, in *Enciclopedia dantesca* (ED), 1970, http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/ (9/22).

4. *«Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius»*

In I 1, dunque, la rappresentazione fedelmente realistica del fenomeno della santificazione popolare appare indirizzata a una critica alla faciloneria degli uomini nelle cose di Dio, con conseguente presa di distanza ironica rispetto al *furor religiosus* e alla canonizzazione popolare basata sulla *vita mirabilis*, per la quale non valgono frati valenti o *iter* burocratici elaboratissimi; l'*auctoritas* soprattutto dantesca e le convenzioni sociali quanto alla *gratia lachrimarum*, inoltre, si manifestano inadatte a sciogliere i nodi problematici in merito alla salvazione, anzi, se possibile, li complicano; gli effetti degradanti delle strategie retorico-narrative di Panfilo inficiano il credito da accordare ai notai, dato per scontato e che invece può celare storture clamorose; l'allusione alla concezione dei miracoli operati *per sanctum* avvalora la mera funzione intermediatrice (o strumentale) del santo, piuttosto che la sua effettiva beatitudine. Ne deriva un quadro coerente in cui i fattori, attraverso l'attestazione probante della narrazione, confluiscono verso quanto asserito nel preambolo da Panfilo in merito alla fallibilità dell'uomo in materia di santificazioni, persino in quei casi che appaiono di più facile valutazione, come dovrebbe essere quello di 'san' Ciappelletto; in più, svelando un panorama oltremodo nebuloso e insidioso, detti fattori preparano il terreno alle considerazioni teologiche finali del narratore. Quest'ultimo, quasi dia l'esempio ai suoi ascoltatori, coerentemente non mira a risolvere il dilemma della salvazione del notaio; anzi, Panfilo, per due volte, avverte la brigata del rischio che può derivare da valutazioni troppo assertive in ambito religioso: il che, quindi, si profila ideologicamente come uno degli snodi principali della novella. In primo luogo, infatti, nell'*incipit* egli afferma:

> E ancor più in Lui, verso noi di pietosa liberalità pieno, discerniamo, che, non potendo l'acume dell'occhio mortale nel segreto della divina mente trapassare in alcun modo, avvien forse tal volta che, da oppinione ingannati, tale dinanzi alla sua maestà facciamo procuratore che da quella con eterno esilio è iscacciato (5).

L'inadeguatezza gnoseologica in ambito teologico è potenziale causa di errori di valutazione per tutti gli uomini (frati e fedeli), i quali, «da oppinione ingannati» seppur in buona fede, possono eleggere come loro «procuratore» dinanzi a Dio chi si trova ad-

dirittura in «eterno essilio» dai cieli, rischiando di votarsi a santi della risma di Ciappelletto. E in effetti più avanti, in sede di *moralisatio* conclusiva, dopo aver magnificato la bontà di Dio che può aprire le porte del paradiso anche a un uomo terribile come Cepparello, Panfilo asserisce:

> ma per ciò che questo n'è occulto, secondo quello che ne può apparire ragiono, e dico costui più tosto dover essere nelle mani del diavolo in perdizione che in Paradiso. E se così è, grandissima si può la benignità di Dio cognoscere verso noi, la quale non al nostro errore ma alla purità della fé riguardando, così faccendo noi nostro mezzano un suo nemico, amico credendolo, ci essaudisce, come se a uno veramente santo per mezzano della sua grazia ricorressimo (89-90)[59].

Riguardo alla sorte ultraterrena di Ciappelletto, che verosimilmente sembra destinato all'inferno, Panfilo non azzarda asserzioni perentorie, ma espone con cautela l'ipotesi che sulla base delle sue congetture gli sembra più ammissibile. Non guardando a ciò che «n'è occulto» e ragionando invece «secondo quello che ne può apparire», egli limita la pertinenza dell'«occhio mortale» a quel che si vede «manifestamente» (avverbio che Panfilo rimarca, usandolo per due volte in poche righe[60]): implicitamente,

[59] «negar non voglio esser possibile lui esser beato nella presenza di Dio, per ciò che, come che la sua vita fosse scellerata e malvagia, egli potè in su lo stremo aver sì fatta contrizione, che per avventura Idio ebbe misericordia di lui e nel suo regno il ricevette»; la stessa espressione («in su lo stremo») ricorre anche in *Purgatorio*, XIII 124, nelle parole di Sapìa: «Pace volli con Dio in su lo stremo \ de la mia vita; (…)»; sul pentimento finale, cfr. anche Dante Alighieri, *Inferno*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1991 (I edizione Oscar classici febbraio 2005), XXVII 118-120 a proposito di Guido da Montefeltro nelle parole del demonio: «ch'assolver non si può chi non si pente, / né pentere e volere insieme puossi / per la contradizion che nol consente».

[60] «Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo: manifestamente, dico, non il giudicio di Dio, ma quel degli uomini seguitando» (I 1, 6); si noti la reiterazione dello stesso sema di apertura d'introduzione, «*manifesta* cosa» (3). Qui Panfilo sembra assecondare i principi paolini: «O homo, sed tu quis es, qui respondeas Deo?» (*Rm*, 9 20) e «Quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei» (*1Co*, 2 11).

egli stigmatizza (pur non biasimando) il frate, che è convinto e convince i confratelli che Ciappelletto «*sia* stato santo uomo»[61].

Due quindi sono i punti focali, strettamente interconnessi, delle riflessioni di Panfilo: il divario gnoseologico fra Dio e l'uomo; l'errore *in canonizando*. Le due *facies* del tema della sproporzione conoscitiva fra «occhio mortale» e «divina mente» pertinenti in I 1, ossia l'ignoranza dell'uomo nelle questioni divine e la conseguente difficoltà nel conoscere l'effettivo *status sanctitatis* di qualcuno, pur affondando le loro radici nei secoli precedenti, sono oggetto di discussione nel Trecento. L'incapacità umana di cogliere il «segreto» divino è argomento portante nel monologo di Virgilio in *Purgatorio*, III 35-39: «"Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sustanza in tre persone. / State contenti, umana gente, al *quia*; / ché, se potuto aveste veder tutto, / mestier non era parturir Maria."». In particolare, però, fra le *auctoritates* del Certaldese vi è Boezio, che Boccaccio ha presente nell'*incipit* di I 1, come ha dimostrato Bragantini[62]. Nel IV libro del *De consolatione Philosophiae*, Boezio afferma che nessuno è in grado di giudicare chi sia veramente buono o malvagio e che, se anche qualcuno potesse «discernere» i giusti dagli iniqui, non riuscirebbe comunque a cogliere l'«intimam temperiem» di un'anima:

> [24] Num igitur ea mentis integritate homines degunt ut, quos probos improbosve censuerunt, eos quoque, uti existimant, esse necesse sit? [25] Atqui in hoc hominum iudicia depugnant et, quo

[61] Il sant'uomo, infatti, «pienamente credeva esser vero ciò che ser Ciappelletto avea detto: e chi sarebbe colui che nol credesse, veggendo uno uomo in caso di morte dir così?» (74). La dabbenaggine del confessore non c'entra: egli è «un frate antico di santa e di buona vita e gran maestro in Iscrittura e molto venerabile uomo, nel quale tutti i cittadini grandissima e speziale divozione aveano» (30), tant'è che Panfilo generalizza l'errore del frate, ipoteticamente, alla universalità degli uomini. Si ha dunque qualche remora nell'accettare l'idea che il frate di I 1 sia caratterizzato da quella *bêtise* di cui parla Mario Lavagetto (*Oltre le usate leggi. Una lettura del* Decameron, Torino 2019, pp. 161-162), anche perché, quando qualche narratore della brigata pone l'accento sulla stupidità di un frate, non si fa troppi scrupoli a rimarcarla in modo compiaciuto (si veda il caso del frate «montone» e «bestia» che si fa inconsapevolmente mezzano dei due amanti in III 3, come Lavagetto stesso riporta, *ibidem*).

[62] Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., pp. 80-81.

> alii praemio, alii supplicio dignor arbitrantur. [26] Sed concedamus, ut aliquis possit bonos malosque discernere; num igitur poterit intueri illam intimam temperiem, velut in corporibus dici solet, animorum? (Boeth., *C. Phil.*, IV, VI)[63].

Il fallibile giudizio umano, per Boezio, può reputare «iustissimum e servantissimum aequi» colui che in realtà, come Cepparello, agli occhi della «providenti*a*» appare «diversum»: «[32] Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas, omnia scienti providentiae diversum videtur» (*C. Phil.*, IV, VI)[64]. Secondo Boezio, quindi, scrutare l'animo umano è pertinenza esclusiva della «omnia scien*s* providenti*a*»; invece, per l'uomo non solo ciò è impossibile, ma può indurlo in errore, poiché egli difetta della perfezione intellettuale («mentis integrita*s*») necessaria a riconoscere «probos improbosve» (o, nella fattispecie, santi veri da uomini «in eterno essilio»). Il discorso di Panfilo non è troppo distante nemmeno da un pensiero di Agostino, che sulla sproporzione fra uomo e Dio incentra la sua teoria della Grazia. L'Ipponate si pronuncia contro il pericolo di giudicare il destino ultraterreno degli uomini in un passo delle *Confessiones* (XIII XXIII, 33):

> Neque de turbidis huius saeculi populis quamquam spiritualis homo iudicat. Quid enim ei de his, qui foris sunt, iudicare ignoranti, quis inde venturus sit in dulcedinem gratiae tuae et quis in perpetua inpietatis amaritudine remansurus?[65].

[63] Si cita da Boezio, *La consolazione della Filosofia*, cur. C. Moreschini, Novara 2014; nel contesto da cui si trae il passaggio citato, Boezio sta ragionando sul fatto che tanto ai malvagi quanto ai buoni paiono capitare eventi favorevoli e sfavorevoli; il filosofo tratta qui anche l'indecifrabilità di Dio per gli uomini: «[55] Neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone» (Boeth., *C. Phil.*, IV, VI).

[64] Sull'influsso di Boezio in merito al Rifeo «iustissimus» e «servantissimus aequi» dell'*Eneide* (II, 426-427) e poi della *Commedia* (*Paradiso*, XX 68 e ss.), cfr. J. A. Scott, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo (Par. XX)*, «Studi Danteschi», 61 (1989), pp. 187-192 (si cita l'*Eneide* da Virgilio, *Eneide*, trad. L. Canali, introduzione e commento E. Paratore, Milano 2015; ringrazio Simone Marchesi per la segnalazione).

[65] Cfr. pure *Conf.*, IV IV, 8: «Quid tunc fecisti, Deus meus, et quam investigabilis abyssus iudiciorum tuorum?». Talora, però, Agostino appa-

Riflesso rovesciato di questa incapacità tutta umana è la *facultas in animo legendi* di Dio, un tratto spesso valorizzato nella religiosità del Tardo Medioevo e decisivo nel rapporto con gli uomini: tale *facultas* traccia un solco invalicabile fra l'uomo da una parte, creatura fallibile e limitata, «quoniam non sapi*t*, quae Dei sunt, sed quae sunt hominum» (*Mc*, 8 33) e che deve limitarsi al dantesco *quia*, e Dio dall'altra che, nella sua assoluta onnipotenza e infallibilità, conosce l'essenza più intima di ogni sua creatura, oscura a chiunque altro (verrebbe da dire: non conta quanto «valente e santo»).

I principali teologi nella seconda metà del XIII secolo discutono anche del correlato problema dell'effettivo *status sanctitatis* di qualcuno, fulcro della novella I 1. Fra i primi ad occuparsene c'è Tommaso, che si chiede «utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in Inferno» (*Quodlibetalis IX*, *quaestio* 8). Il *doctor angelicus*, a cui interessano i santi canonizzati ufficialmente e non dalla *vox populi*, sostanzialmente vanifica, per via logica e su base scritturale, la possibilità di un'errata canonizzazione da parte dell'«Ecclesia». Per lui, il papa e la Chiesa sono preservati dall'errore *in canonizando* rispettivamente dall'«istinctum Spiritus Sancti», oltre che dall'*inquisitio vitae* e dall'*attestatio miraculorum* del *negotium canonizationis*, e dalla «divina providentia» che protegge la Chiesa dagli errori derivanti da un'eventuale testimonianza «fallibile» degli uomini[66]. Tommaso, quindi, risolve il tutto in una legittimazione dell'azione ecclesiastica e papale, volta a rassicurare la *christianitas* sulla

re convinto di un progetto divino e della sua leggibilità *ex parte hominum*, come nei molteplici momenti in cui l'Ipponate afferma che Dio stia agendo per favorirne la conversione (ad esempio, *Conf.*, V VIII, 14: «Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium, ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae et Carthagini stimulos, quibus inde avellerer, admovebas et Romae inlecebras, quibus adtraherer, proponebas mihi»).

[66] Tommaso d'Aquino, *Quodlibet IX*, q. 8 (per una trattazione estesa sulla *quaestio* tomistica, cfr. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 158-160). Tommaso fa perno sul fatto nel Vangelo è scritto che lo Spirito Santo guida la Chiesa e che, quindi, essa non possa sbagliare nelle questioni di fede; poiché l'onore da tributare ai santi «quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit» (*Quodlibet IX*, q. 8 co.).

bontà delle scelte istituzionali in materia di santi, supervisionate e rese infallibili dallo Spirito Santo e dalla Provvidenza. Sullo stesso argomento, ma in modo diverso, intervengono anche Innocenzo IV, nei suoi *Commentaria* all'*Apparatus in V libros Decretalium* della metà del Duecento, e il più importante canonista del XIII secolo, il cardinale Enrico di Susa, detto l'Ostiense († 1271), autore di un fortunato commento alle decretali di Gregorio IX, scritto negli anni '60-'70[67]. Le loro conclusioni sul tema dell'*errare in canonizando* si assomigliano e, rispetto a quelle dell'argomentazione tomistica, risultano più prossime al pensiero di Panfilo. Sulla base di una decretale di Innocenzo III che ammette la possibilità che la Chiesa ritenga «solutus» da Dio «qui ligatus est apud Deum» e viceversa, il papa Fieschi e l'Ostiense concordano sul fatto che «preces in honorem talis [del santo falso o mancato] bona fide porrectas Deus acceptat», perché, qualora manchi la «veritas canonizationis» di un santo, «non tamen deficit fides ipsius»[68]. In sostanza, l'errore di valutazione *in canonizando* delle istituzioni non inficia il rapporto dei fedeli con Dio: il Padre celeste accoglie le loro preghiere in nome di un falso santo purché poste «bona fide», dato che esse sono dimostrazione della fede stessa, per quanto *e contrario*.

In I 1, Boccaccio, dimostrando per bocca di Panfilo una certa recettività al dibattito contemporaneo, propone e riusa buona parte dei temi e dei problemi della speculazione teologica visti sinora, spostando però il *focus* su una canonizzazione *voce populi*

[67] Cfr. K. Pennington, *Enrico da Susa, detto l'Ostiense*, in DBI, 42 (1993).

[68] Sinibaldus Fliscus, *Commentaria*, f. 457va: «Item dicimus, quod etiamsi Ecclesia erraret, quod non est credendum, tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret» e Henricus de Segusio, *In ... decretalium libros*, III, f. 172vb: «Dicas, quod nihilominus preces in honorem talis bona fide porrectas Deus acceptat, [...] omnia enim in fide Christi purgantur, [...] r(espo)n(deo) i(nfra) ad fi(nem), et esto, quod veritas canonizationis deficiat, non tamen deficit fides ipsius» (cfr. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit., pp. 162-163, cui si rimanda anche per la citazione della decretale di Innocenzo III: «Nos igitur consultationi tuae breviter respondemus, quod iudicium Dei veritati, quae non fallit nec fallitur, semper innititur; iudicium autem ecclesiae nonnumquam opinionem sequitur quam et fallere saepe contigit et falli. Propter quod contigit interdum, ut qui ligatus est apud Deum apud ecclesiam sit solutus, et qui liber est apud Deum ecclesiastica sit sententia innodatus»).

che appare più vicina agli interessi mondani del *Decameron*[69]. Il ragionamento del narratore imputa alla *facultas in animo legendi* del Padre la «benignità» e la «pietosa liberalità» divine (e conserva forse una memoria di *Paradiso*, XXXIII 15-18, dove Bernardo afferma che la «benignità» di Maria «molte fïate / liberamente al dimandar precorre»)[70]: proprio la disparità con l'uomo, infatti, induce Dio a non badare al suo errore di valutazione, alla sua «ignoranza» o alla dannazione del procuratore; piuttosto, sulla scia di quanto asserito da Innocenzo IV e Enrico di Susa,

> Esso, al quale niuna cosa è occulta, più alla purità del pregator riguardando che alla sua ignoranza o allo essilio del pregato, così come se quegli fosse nel suo cospetto beato, essaudisce coloro che 'l priegano. Il che manifestamente potrà apparire nella novella la quale di raccontare intendo: manifestamente, dico, non il giudicio di Dio ma quel degli uomini seguitando. (5-6).

La purezza del cuore di chi prega (concetto assimilabile alla «bona fide» del Fieschi e dell'Ostiense), supplendo al divario generato dall'ignoranza, si configura come l'umana *conditio sine qua non* che determina l'intervento miracoloso di Dio, sulla falsariga di quanto si legge già sia in *1Gv*, 5 14-15:

[69] Panfilo sembra anche memore che il XIV secolo vive una disputa circa la *facultas agendi* di Dio. I teologi, dall'arcivescovo parigino Tempier (firmatario dell'indice di proposizioni condannate nel 1277) a Occam, seppure a partire da posizioni diverse, erano in linea di massima d'accordo nell'asserire che l'onnipotenza di Dio consistesse nella sua capacità di far tutto ciò che non implicasse contraddizione, ma che la logica che mette in moto il suo operare rimanesse ignota agli uomini (E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, Firenze 1987, p. 44). Sul piano della teologia, ne conseguì una valorizzazione estrema del concetto di *potentia Dei absoluta*, ossia la «completa libertà divina di manifestare la propria onnipotente volontà» (mentre la *potentia Dei ordinata* coincide con «il potere divino 'organizzato', 'disposto' secondo il piano eterno»; per un'analisi del dibattito filosofico intorno alla questione, cfr. ivi, pp. 4 e 116), dell'inaccessibilità di Dio, dell'imperscrutabilità dei suoi disegni, del suo intervento diretto e imprevedibile sulle cose umane (su Tempier, cfr. ivi, p. 44; per Occam, ivi, pp. 7 e 67).

[70] La liberalità, «che presuppone l'attenta premura capace di riconoscere la necessità dell'altro – è prerogativa di Dio» ed è fra le virtù che Bernardo cita nella preghiera alla Vergine (Dante Alighieri, *Paradiso*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1994, I edizione Oscar classici febbraio 2005, XXX 18 e nota *ad locum*, pp. 909-910).

> Et haec est fiducia, quam habemus ad eum, quia si quid petierimus secundum voluntatem eius, audit nos. Et si scimus quoniam audit nos, quidquid petierimus, scimus quoniam habemus petitiones, quas postulavimus ab eo,

sia in *Mt*, 21-22: «Et omnia, quaecumque petieritis in oratione credentes, accipietis»[71]. La «purità di fè», quindi, agli occhi dell'indulgente Padre vanifica gli inevitabili errori di valutazione del devoto ignorante. L'enfasi di Panfilo sulla *munditia cordis* ovvia all'inquietudine generata negli ascoltatori dalla disparità conoscitiva fra uomo e Dio con cui il narratore ha esordito, permettendogli di rassicurare la brigata sul fatto che tale scarto gnoseologico non impedisce alla bontà divina di superare questo stesso dislivello: tant'è che il frate e i borgognoni, raggirati da Ciappelletto ma (si crede) sinceramente devoti, vengono «essaudi*ti*». Per Panfilo, quanto «manifestamente» emerge è dunque un'evidente consequenzialità fra i «prieghi» umani *bona fide* e l'atto divino di «essaud*ire*», riassumibile con la formula *fides pro miraculo*; con buona pace dell'infallibilità ecclesiastica *in canonizando*.

Il segno tangibile di tale esaudimento sono i miracoli, «testimonia efficacia» della santità per Bonaventura e di un'importanza capitale nei *negotia canonizationis* fra Due e Trecento, come dimostra più d'ogni altro il caso del processo di Luigi IX nel 1297[72]. Si tornerà distesamente su questo tema a proposito di II

[71] Cfr. anche *1Tim*, 1 5: «finis autem praecepti est caritas, de corde puro et conscientia bona et fide non ficta» e *2Tim*, 2 22: «Iuvenilia autem desideria fuge, sectare vero iustitiam, fidem, caritatem pacem cum his, qui invocant Dominum de corde puro».

[72] Cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, q. II art. II, p. 152, in Id., *Opera omnia. Opuscula varia theologica*, Firenze 1891, V: «Rursus, si miracula, quae [Sancti] fecerunt, non sunt testimonia efficacia ad sanctitatem eorum astruendam, stultizat hodie Ecclesia, quae propter testimonia miraculorum Sanctos canonizat et catalogo Sanctorum ascribit». L'arcivescovo Gonzalo Pérez, durante il *negotium canonizationis* per Luigi IX nel 1297, enfatizza la rilevanza della *claritas miraculorum*, a discapito di altri fattori costituenti la santità come la *virtuositas operationum* e la *continuitas actionum*: Pérez, infatti, afferma che, «cum enim occulta sint divina iudicia» (si noti il lemma *occulto*, usato anche da Panfilo), i miracoli restano l'attestazione più lampante della gloria ultraterrena del canonizzando e dissolve ogni dubbio derivante dall'imperscrutabilità del giudizio di Dio (Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi* cit.,

1 e del finto miracolo di Martellino su sant'Arrigo, dato che in I 1 Panfilo non lo sviluppa, ma lo rende pertinente in un solo e sfumato periodo: i borgognoni «affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui» (88). Nonostante l'esilità del riferimento ai miracoli, in un siffatto contesto il capoverso 88 assume un notevole peso specifico e diventa il culmine del senso dell'intera novella: è proprio nel fatto che i borgognoni, a detta loro, ricevano miracoli *per* (*malum*) *sanctum* che risiede il nucleo della riflessione teologica della storia di Ciappelletto, a maggior ragione se si considera che il sedicente santo si macchia persino del supremo oltraggio a Dio, la disperazione, palesata ai due usurai prima di mandarli a cercare qualcuno che lo confessi («Io ho, vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio, che, per farnegli io una ora in su la mia morte, né più né men ne farà», 28)[73]. Non può che essere questa una delle «maravigliose cose» di Dio che Panfilo ha promesso di raccontare e, se così non fosse, non avrebbero senso l'*incipit* e l'*explicit*[74].

Riassumendo: l'umana limitatezza e la connaturata tendenza all'errore di valutazione sui santi non pregiudicano affatto il rapporto dell'uomo *mundo corde* con l'onnisciente e inaccessibile Dio, poiché le preghiere profferte *bona fide*, a prescindere dalla *sanctitas* del procuratore stabilita da chicchesia, si rivelano foriere di miracoli, i quali dunque non appaiono affatto «testimonia ef-

p. 163; va detto che Pérez non tocca il tema dell'insondabilità della coscienza individuale, trattato invece da Tommaso e dagli altri teologi).

[73] Per la patristica, la disperazione (l'atto di sfiducia nei confronti di Dio) è un peccato irredimibile: «Disperare significa, infatti, sostituire il proprio giudizio a quello di Dio, sottovalutando la sua misericordia ed ostinandosi nel peccato» (M. C. Meschiari, *Da Medusa a Beatrice: il rituale del pentimento*, «Italianistica», XXIV/1 (1995), pp. 9-27, nota 38, pp. 21-22, anche per la dialettica disperazione-salvezza in Dante). Il finale di I 1 resta aperto, al contrario di quanto afferma Branca (*Boccaccio medievale* cit., p. 131): «[...] l'ingannatore a tutti i costi [...] è alla fine ingannato e tradito dai suoi stessi gesti perché precipita in un fallimento totale e irrimediabile, nelle mani del diavolo in perdizione». Sul tema, cfr. Padoan, *Il Boccaccio, le Muse* cit., pp. 55-59.

[74] E solamente questa può essere: non certo l'eventuale assunzione del notaio in Paradiso, su cui non ci si può pronunciare (e che, anzi, è improbabile); ancora meno la santificazione del protagonista, che è a carico dei fedeli («e chiamaronlo e chiamano san Ciappelletto», 88).

ficacia» della santità, ma della bontà divina. Il fatto che la validità di questi concetti si palesi «manifestamente» nella novella permette a Panfilo, attraverso la lezione e il riutilizzo (in vario modo) dell'intero corredo teologico e di *auctoritates* sotteso a I 1, di fare piazza pulita di tutti gli orpelli religiosi che, calati nella quotidianità, mostrano la loro vacuità e risultano agevolmente controvertibili dalle menzogne degli uomini (il caso dell'invalidazione implicita della *sanctitas* derivata dall'*inquisitio vitae* è solo l'esempio più fulgido). La via da intraprendere è il semplice ed incondizionato abbandono alla misericordia di Dio da parte del fedele, quasi invitato (un po' ironicamente, un po' seriamente) a non curarsi troppo dell'eventuale e ingiudicabile santità o mendacità del 'san Ciappelletto' di turno, quanto piuttosto a badare all'intimo candore della propria devozione, alla quale sola Dio «guard*a*». Ne consegue una conferma degli animi della brigata in Lui, un po' come avviene per il concetto paolino «Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius» (*Rm*, 11 33), che nel contesto della Lettera è utilizzato dall'Apostolo per rassicurare i suoi interlocutori gentili sulla bontà divina, distributrice di misericordia persino nei loro riguardi[75]; così, infatti, Panfilo serenamente conclude:

> acciò che noi per la sua grazia nelle presenti avversità e in questa compagnia così lieta siamo sani e salvi servati, lodando il suo nome nel quale cominciata l'abbiamo, Lui in reverenza avendo, ne' nostri bisogni gli ci raccomanderemo sicurissimi di essere uditi (91).

Parallelamente all'ossimorica rappresentazione dell'oscurità divina come una causa di conforto per l'uomo, la riflessione teologico-escatologica della semiseria novella I 1 esorta didascalicamente all'umiltà, mettendo in guardia l'uomo contro il rischio d'errore che può scaturire dal pronunciarsi in modo definitivo su questioni che non sono «manifest*e*» e non alla portata delle sue capacità, come la salvazione: errore che, in I 1, non

[75] «Conclusit enim Deus omnes in incredulitatem, ut omnium misereatur! O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei!! Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia. Ipsi gloria in saecula. Amen» (*Rm*, 11 32-36); cfr. P. Rossano, *Introduzione* a *Lettera ai Romani* in *La Bibbia* cit., pp. 1724-1725 e nota a 11, pp. 1737-1739.

può che destare l'inquietudine della brigata e del lettore, divertiti dalla vicenda di Cepparello ma anche disarmati davanti alla semplicità con cui un tale figuro assurge a santo. E, in effetti, i dieci giovani «in parte ri*dono* e tutta commend*ano*» la novella, certo per ragioni relative all'abilità narrativa di Panfilo o alla raffinata realizzazione della comicità, ma sicuramente anche per la *facies* religioso-edificante del racconto, ripetutamente segnalata dal narratore[76]. È però nella inossequiosa destabilizzazione delle certezze sociali, nella brillante rivisitazione del modello (non solo) agiografico e dantesco, nella sagace problematizzazione del rapporto fra la reale *sanctitas* e il miracolo divino, imperniato sul dibattito teologico due-trecentesco, che sta l'originalità della novella. A tal proposito, Panfilo, con fare sottilmente dissacrante, pare abbracciare la confortevole posizione già di Innocenzo IV e Enrico di Susa sull'*errare in canonizando* e suggerisce, divertito, più di qualche riserva sull'infallibilità dell'*ecclesia* in materia: una posizione che, insieme al tema della bontà divina, si incastra con la polemica antiecclesiastica trattata da Neifile nella novella seguente, con la descrizione della debosciata curia romana, e che verrà dipanata da Boccaccio nell'intero ciclo.

[76] Fra l'altro, la storia rende pertinenti, tematicamente e lessicalmente, due delle tre virtù teologali: la «fé» e la «speranza», in funzione delle quali gli uomini possono, rispettivamente, ricevere miracoli e approdare alla «sicur*ezza*» di essere uditi nelle richieste di «salv*ezza*». In più, la terza virtù teologale, la *caritas*, campeggia tanto nelle sedi notevoli di I 1 (con i sinonimi «benignità» e «misericordia» di *incipit* e *explicit*), quanto già nel nome di Panfilo («l'amore che campeggia nel suo nome è quello divino, la *charitas*», Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 39).

Capitolo II
«Non enim vos estis qui loquimini». L'«uomo idiota» e la conversione del «gran maestro»

La seconda novella del *Decameron* non ha goduto di grande fortuna critica, forse per la sua apparente ancillarità rispetto alle novelle contigue, alla luce delle quali è sempre stata letta e interpretata. Essa, introdotta da una breve ma densa premessa teologica, racconta della conversione di un «savio» e «leale» mercante ebreo, Abraam. L'uomo vive a Parigi ed è legato da un intenso rapporto di amicizia a un altro mercante, Giannotto, onesto cristiano, il quale è preoccupato della sorte ultraterrena del suo amico giudeo, destinato alla dannazione eterna per la sua miscredenza. Sollecitato da Giannotto, Abraam promette di convertirsi, a condizione che i costumi della Curia romana testimonino l'effettiva superiorità del cristianesimo sulle altre religioni, e così parte per Roma, dove osserva di persona la corruzione morale del papa e dei cardinali; ma, al suo ritorno, decide inaspettatamente di convertirsi. Abraam motiva la sua scelta con un'argomentazione fondata sull'assunto che la condotta deprecabile dei ministri di Dio non pregiudichi la diffusione della religione cristiana; al contrario, vedendo questa religione «aumentarsi e più lucida e più chiara divenire», Abraam interpreta i peccati della Curia come il dato empirico che prova che la fede cristiana è «vera e santa più che alcuna altra»[1].

Gli studi dedicati a I 2, una novella dalla complessa elaborazione contenutistico-formale e in rapporto stretto col contesto storico-letterario trecentesco[2], hanno in genere accordato attenzione alla risposta di Abraam e al suo carattere controintuitivo, quest'ultimo un motivo tradizionale, così come non originale è la trama stessa della storia. Quanto alla tematica religiosa, i pochi contributi a riguardo hanno spesso letto in questo racconto una presa di posizione da parte di Boccaccio contro l'intolleranza religiosa medievale, anche mediante «l'equità con cui

[1] Veglia, nota 29 a I 2, 21 in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 93-94.

[2] Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., p. 105.

viene presentata la figura del giudeo», e una denuncia dei costumi del clero[3]. Seppur marginalmente, solo Jannace ha posto l'accento su un fattore narrativo, importante per le conseguenze, a livello ermeneutico, che ne derivano: il ruolo dello Spirito Santo quale attante nella vicenda, che «guid*a* l''idiota' [Giannotto] e *gli ha dato* la capacità di divenire il mezzo del quale la manifestazione divina si serve per convincere il maestro». Dopo aver esaminato questo aspetto e la connessa elezione da parte di Dio del grossolano Giannotto come proprio intermediario per favorire la conversione del savio Abraam, nella seconda parte del capitolo si discuterà il processo di decriptazione e interpretazione della realtà mediante cui Abraam approda alla nuova fede.

1. «Non enim vos estis qui loquimini»: lo Spirito Santo in I 2

Il passaggio dalla prima alla seconda novella del *Decameron* non segna una soluzione di continuità sul piano tematico: lo dichiara Neifile, la narratrice di turno, che si propone di

> dimostrarvi quanto questa medesima benignità [di Dio], sostenendo pazientemente i difetti di coloro li quali d'essa ne deono dare e con l'opere e con le parole vera testimonianza, il contrario operando, di sé argomento d'infallibile verità ne dimostri, acciò che quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo (3).

Neifile riprende una delle parole-chiave dell'introduzione di Panfilo a I 1, «benignità», dichiarando di voler approfondire questo tema: a essere documentata ancora in I 2, è pertanto quella «medesima benignità» che il lettore ha avuto modo di saggiare nella storia di Ciappelletto, di concerto con la sua paradossalità[4]. In più, però, adesso la narratrice specifica ulteriormente questo motivo tematico della misericordia divina: in relazione ad essa, Neifile menziona la pazienza divina, che fa «sostene*re*» a Dio i «difetti» dei suoi pessimi intermediari (in questo caso, la Chiesa). La *patientia* di Dio è attinente in vari passaggi

[3] Cfr. rispettivamente, Russo, *Letture critiche* cit., p. 71 e Güntert, *Tre premesse* cit., p. 72; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 209-210; Jannace, *La religione di Boccaccio* cit., p. 78 e pp. 79-80.

[4] Sul gioco di prospettive relativo ai temi dichiarati dalla narratrice in I 2 e quelli che si impongono all'attenzione del lettore (ossia, la corruzione della Curia), cfr. Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., pp. 100-105.

della Bibbia, ma il «sostenendo pazientemente» (3) dell'*incipit* di Neifile è vicino, lessicalmente e contenutisticamente, all'epistola paolina *Rm,* 9 22-23:

> Quod si volens Deus ostendere iram et notam facere potentiam suam, *sustinuit in multa patientia* vasa irae aptata in interitum; et ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam[5].

Qui, Paolo rappresenta un Dio che rinuncia alla vendetta, proprio come sembra fare in I 2 nei confronti dei clerici scellerati. Nel *Decameron*, tale rinuncia, piuttosto che indebolire o erodere la fede, finisce col rinsaldarla: e in effetti, dice Neifile, la sua storia farà sì che «quello che noi crediamo con più fermezza d'animo seguitiamo». L'impressione è quindi che la novella di Abraam, che nelle intenzioni della regina Pampinea dovrebbe avere un carattere ricreativo che permetta ai giovani di proseguire lo «incominciato sollazzo», abbia parimenti un intento didascalico vertente sulle cose di Dio, neanche tanto velato e, anzi, privilegiato dalla ricezione della brigata[6].

In rapporto al tema religioso, alcuni snodi narrativi assumono una certa rilevanza; il passaggio forse più interessante è quello in cui qualcosa di non detto e di non chiarito sblocca l'incaglio fra i due «leal*i*» e «diritt*i*» amici, Giannotto e Abraam, riguardo alla conversione di quest'ultimo[7]. Giannotto, non volendo che «l'anima d'un così valente e savio e buono uomo per difetto di fede *vada* a perdizione», «amichevolmente lo 'ncominci*a*

[5] La contiguità fra i due testi è accentuata dal fatto che «pazientemente» è avverbio poco ricorrente nel *Decameron*: I 9, 6; II 6, 31; II 8, 26; V 1, 23; V 9, 8; VII 8, 16; VIII 7, 19; IX 10, 4. Per il tema della *patientia* nel Vecchio Testamento, cfr. ad esempio *Es*, 34 6: «Dominus, Dominus Deus, misericors et clemens, *patiens* et multae miserationis ac verax».

[6] La brigata, in effetti, sembra trascurare la *facies* divertente del racconto, non ridendone neanche «in parte», come per I 1, e limitandosi a lodarlo: «Poi che, commendata da tutti la novella di Neifile, ella si tacque, come alla reina piacque Filomena così cominciò a parlare» (I 3, 2).

[7] Neifile utilizza la stessa formulazione linguistica per entrambi (Giannotto è «lealissimo e diritto», Abraam è «diritto e leale»), con una *variatio* flessionale («lealissimo», «leale») e la distribuzione in chiasmo degli aggettivi («lealissimo e diritto», «diritto e leale»). La simmetria speculare li presenta l'uno come il riflesso rovesciato dell'altro: identici in tutto, diversi nella religione (cfr. pure Baratto, *Realtà e stile* cit., p. 207).

a pregare» che si converta al cristianesimo; ma Abraam, «gran maestro» nella religione ebraica, è irremovibile, perché «niuna ne cred*e* né santa né buona fuor che la giudaica, e che egli in quella era nato e in quella intend*e* e vivere e morire, né cosa sarebbe che mai da ciò il facesse rimuovere» (7). Tuttavia, quando il primo insiste nel mostrare, benché «così grossamente, come il più i mercatanti sanno fare, per quali ragioni la nostra [fede] *è* migliore che la giudaica» (8), la fermezza di Abraam comincia a vacillare. Le ragioni di questo comportamento non sono spiegate in modo univoco: in effetti, prima che Giannotto vinca l'amico mediante la sua «continua instanzia», Neifile che ipotizza che

> o l'amicizia grande che con Giannotto avea che il movesse o forse parole le quali lo Spirito Santo sopra la lingua dell'uomo idiota poneva sel facessero, al giudeo cominciarono forte a piacere le dimostrazioni di Giannotto: ma pure, ostinato in su la sua credenza, volger non si lasciava (9).

È il passaggio decisivo per la conversione dell'ebreo, il quale solo adesso comincia ad apprezzare le argomentazioni del cristiano, per quanto grossolane. Il graduale cambiamento di Abraam, apparentemente immotivato, viene spiegato da Neifile o con l'amicizia dell'ebreo nei confronti del cristiano (su cui però la narratrice non insiste) o con l'intervento soprannaturale dello Spirito Santo (sul quale, saggiamente, si esprime in forma dubitativa).

Boccaccio conosceva senz'altro i luoghi del Nuovo Testamento dove lo Spirito Santo figura come la potenza da cui deriva il sapere teologico dei discepoli, ad esempio *Lc*, 1 35 («Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi») e *Gv*, 14 26 («Paraclitus autem, Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quae dixit vobis»)[8], e la concezione paolina per cui lo Spirito Santo discende nell'uomo grazie alla fede (*Gal*, 3 2-14) ed è principio della fede stessa (*1Cor*, 12 3)[9]; su di esso, in fon-

[8] Cfr. anche *1Sam*, 10 6: «Et insiliet in te spiritus Domini, et prophetabis cum eis et mutaberis in virum alium».

[9] «Ideo notum vobis facio quod nemo in Spiritu Dei loquens dicit: "Anathema Iesus!", et nemo potest dicere: "Dominus Iesus", nisi in Spiritu Sancto»; cfr. pure *2Cor*, 4 13: «Habentes autem eundem spiritum fidei, sicut scriptum est: "Credidi, propter quod locutus sum", et nos credimus, propter quod et loquimur».

do, si basa la prerogativa degli apostoli di testimoniare Cristo[10]. Va segnalato, infine, l'episodio della Pentecoste:

> Et cum compleretur dies Pentecostes, erant omnes pariter in eodem loco. Et factus est repente de caelo sonus tamquam advenientis spiritus vehementis et replevit totam domum, ubi erant sedentes. Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis, seditque supra singulos eorum; et repleti sunt omnes Spiritu Sancto et coeperunt loqui aliis linguis, prout Spiritus dabat eloqui illis (*At*, 2 1-4).

Qui, l'intervento diretto dello Spirito Santo si manifesta in forma di lingue di fuoco ed è esplicitamente collegato al dono miracoloso dell'eloquio, che conferisce agli apostoli la capacità di testificare la nuova religione. In relazione al contesto storico-culturale di riferimento, Boccaccio pare agire con le consuete sensibilità e apertura, calando nella finzione letteraria usi e credenze religiose due-trecentesche. Infatti, nel Basso Medioevo, lo Spirito Santo è il «principale garante» del sapere e «la sua azione si esplica ormai nella vita quotidiana, e più che mai in ambito urbano», cioè in un contesto del tutto simile a quello in cui è ambientata la novella I 2 (Parigi)[11]. In più, già alla fine del XIII secolo, secondo Vauchez, l'opinione «che ogni battezzato – chiunque egli sia – poteva agire direttamente sotto l'impulso dello Spirito era, a quanto pare, già largamente diffusa in cerchie amplissime di fedeli, comprendenti anche dei laici», esattamente come Giannotto[12]. Inoltre, l'idea per cui la fede ha radici e fondamento nell'autorità dello Spirito Santo (insieme ad altre sfaccettature di I 2, come la conferma *per absurdum* o *e contrario* della fede e l'insufficienza del sapere teologico razionale) è centrale in *Paradiso*, XXIV 52-111, dove Dante confessa la sua fede davanti a san Pietro: dopo aver affermato, riprendendo una definizione di san Paolo, che la «fede è sustanza di cose sperate / e argo-

[10] «Sed accipietis virtutem, superveniente Sancto Spiritu in vos, et eritis mihi testes» (*At*, 1 8).

[11] J. Le Goff, *Il Dio del Medioevo*, Bari 2011 (ed. or. *Le Dieu du Moyen Âge. Entretiens avec Jean-Luc Pouthier*, Paris 2003), p. 34, p. 35 e p. 33.); lo Spirito Santo è anche responsabile delle conversioni dei re altomedievali, come Clodoveo (ivi, p. 29).

[12] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 538; fra i suoi doni sette doni, lo Spirito Santo concede intelletto e saggezza, oltre a timore di Dio, pietà, scienza, forza, prudenza (ivi, p. 536).

mento de le non parventi», il pellegrino risponde alla domanda di Pietro sull'origine della sua fede dicendo che la «larga ploia / de lo Spirito Santo, ch'è diffusa / in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia, / è silogismo che la [fede] m'ha conchiusa / acutamente sì, che 'nverso d'ella / ogne dimostrazion mi pare ottusa» (91-96)[13]. Per Dante, dunque, in materia di fede, la sapienza ispirata dallo Spirito Santo e diffusa nelle Scritture vale come argomentazione ed è più efficace di ogni giustificazione dialettica: il parallelo evidente è col fatto che, in I 2, ad ispirare la nuova fede di Abraam paiono essere le «parole» di Giannotto, forse divinamente suggerite, e non le dimostrazioni dei dottori parigini che il giudeo non vuole consultare.

L'innovazione boccacciana sta, quindi, in altro. In I 2, il passaggio tematicamente più affine e più significativo in merito all'intervento diretto dello Spirito Santo si trova però in un episodio del Vangelo di Matteo, ripreso anche da Agostino: quando Gesù sceglie gli apostoli perché vadano fra le genti, dice «nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini. Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis» (*Mt,* 10 19-20)[14]. Secondo le parole di Cristo e come nell'episodio evangelico, Boccaccio pare concretare nella novella I 2 l'immagine dello Spirito Santo che parla per bocca di un uomo, il quale sembra limitarsi a proferire le parole a lui «sopra la lingua po*ste*»: Giannotto, dunque, è l'eletto dallo Spirito Santo per testificare il cristianesimo a un infedele. Per comprendere meglio il senso di questa scelta narrativa, conviene partire dalla considerazione che la *fabula* della novella (un savio ebreo che si converte a causa della

[13] L'intertesto paolino (*Eb*, 11 1) è fondante nel passo di Dante, che lo ricalca: «Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium» (cfr. *Paradiso*, XXIV 64-65); marginalmente, Dante vi richiama anche la corruzione della Chiesa iniziata da Pietro, «la buona pianta / che fu già vite e ora è fatta pruno» (110-111), tema che campeggia in I 2. Ringrazio Simone Marchesi per la segnalazione del rapporto fra la novella boccacciana e il canto XXIV del *Paradiso*.

[14] Cfr. *Conf.*, XIII XXXI, 46: «quae per eius spiritum scimus etiam sic nemo scit nisi Spiritus Dei. Sicut enim recte dictum est: Non enim vos estis, qui loquimini, eis, qui in Dei Spiritu loquerentur, sic recte dicitur: "Non vos estis, qui scitis" eis, qui in Dei Spiritu sciunt» e ivi, XIII XVIII, 23 e nota 15, p. 1213.

corruzione del clero cristiano) non è nuova al pubblico medievale e, tuttavia, la figura dell'uomo «idiota» («priv*o* di cultura, illetterato»[15]) come mediatore della conversione sembra essere un'invenzione di Boccaccio[16]. Infatti, nei testi indicati come possibili fonti di I 2 (un *exemplum* del domenicano Étienne de Bourbon del XIII secolo, un raccontino della *Summa Praedicantium* di Johannes Bromyardus e un aneddoto dell'*Aventuroso ciciliano*, entrambi della prima metà del XIV secolo[17]), non è mai

[15] Cfr. *ad vocem* in TLIO, <http://tlio.ovi.cnr.it/TLIO/> (3\23); nelle sole tre occorrenze nel *Decameron* (I 2, 9; III 4, 5; VI 9, 14), «idiota» ha l'accezione di *illetterato* e non di *sciocco* (cui corrisponde *semplice*, cfr. IV 2, 7 e altrove), sebbene, nella letteratura italiana del Trecento, «*idiota* vi significa (e di lì in poi significherà fino ai giorni nostri) 'che, chi è stupido, privo di senno, incapace di ben ragionare' e, anche per influsso della coeva poesia francese, 'incolto, ignorante'» (S. Domino, *Qual è il significato etimologico, storiografico e letterario della parola 'idiota'? Quali sono i suoi usi?*, in «Lingua Italiana», 25 gennaio 2010, <https://www.treccani.it/magazine-/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_031.html>, 3\23).

[16] Cfr. Branca, nota 1 a I 2, in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 71; M. Cottino Jones, *The tale of Abraam the Jew*, in *The* Decameron *First Day in Perspective* cit., pp. 77-88, pp. 77-78 e Güntert, *Tre premesse* cit., pp. 66 e ss. Sulle fonti di I 2, cfr. P. Toldo, *La conversione di Abraam giudeo*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 42 (1903), pp. 355-359; L. Di Francia, *Alcune novelle del Decameron illustrate nelle fonti*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 44 (1904), pp. 1-103, pp. 94 e ss.; Girardi, *Il tempo del mondo* cit., pp. 39-41; C. Cazalé Bérard, *I savi giudei di Boccaccio: fonti storiche e narrative*, in *Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento*, Atti del Convegno 'Boccaccio angioino' per il VII Centenario della nascita di Giovanni Boccaccio (Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013), cur. G. Alfano, E. Grimaldi, S. Martelli, A. Mazzucchi, M. Palumbo, A. Perriccioli Saggese, C. Vecce, Firenze 2014, pp. 137-150; sulle ascendenze senecane nei passaggi sulla dissolutezza del clero romano, cfr. G. Velli, *Memoria*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 222-248, p. 241.

[17] Johannes Bromyardus, *Summa Praedicantium*, Venezia, apud Dominicum Nicolinum, 1586, *prima pars*, sezione F, cap. IV *Fides*, c. 289v (manca un'edizione moderna); per la sua datazione, cfr. L. E. Boyle, *The Date of the* Summa Praedicantium *of John Bromyard*, «Speculum», 48/3 (1973), pp. 533-537. L'*Aventuroso ciciliano*, romanzo in 3 libri attribuito a Bosone da Gubbio, risale alla prima metà del XIV secolo (*terminus post quem* fissato al 1333) e il suo rapporto col *Decameron* è incerto; nella sua versione del raccontino, è assente la riflessione teorica che peculiarizza l'introduzione di Neifile, e l'aneddoto spicca per la tensione anticlericale (*L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizza-*

presente un personaggio che reciti il ruolo del buon cristiano, la cui fede grossolana spinge l'infedele a convertirsi, e nemmeno si colgono riferimenti allo Spirito Santo. Eppure, anche così, i racconti-fonte mantengono il loro carattere paradossale, dacché in tutti l'infedele si converte a causa della corruzione del clero: segno che la figura dell'*idiota* ispirato dallo Spirito Santo non è funzionale alla conclusione controintuitiva della storia. L'introduzione di tale personaggio in I 2 è un *unicum* nella tradizione del racconto e merita un esame.

Nella novella, lo Spirito Santo non si manifesta tramite i grandi teologi parigini, a cui Abraam non vuole rivolgersi, nonostante il suggerimento di Giannotto e nonostante Parigi, con il suo prestigiosissimo Studio, rappresentasse il centro intellettuale del dibattito teologico europeo (soprattutto dopo la condanna tempieriana del 1277); tantomeno, lo fa tramite la corrotta Curia romana. Bensì, lo Spirito Santo ispira un grossolano illetterato il quale, forse per suo tramite, trova «dimostrazioni» tali da «piacere» al dotto Abraam. Il buon Giannotto, infatti, è caratterizzato come un uomo intellettualmente rozzo. Si è già visto che egli mostra ad Abraam «*grossamente*, come il più i mercatanti sanno fare», le ragioni per cui il cristianesimo sarebbe «migliore» della religione ebraica, e le fonda su un criterio economico-quantitativo: la religione cristiana è quella vera perché Abraam «[la] poteva vedere, sì come santa e buona, sempre prosperare e aumentarsi; dove la sua [la giudaica], in contrario, diminuirsi e venire al niente poteva discernere» (6). Il ragionamento di Giannotto è ingenuo: se qualcosa prospera e aumenta, è migliore di qualcos'altro che va diminuendo o rischia di annullarsi e, secondo lui, questo principio ha una sua validità anche in ambito religioso. Per di più, egli è incapace di trovare altre motivazioni e le sue dimostrazioni sono sempre le stesse: «Giannotto non stette per questo che egli, passati alquanti dì, non gli rimovesse *simiglianti parole*» (8)[18].

menti due-trecenteschi, ed. C. Lorenzi, Pisa 2010, chiose al Libro Terzo, 12-15, pp. 326-327). Si riportano i testi indicati come possibile fonte di I 2 in appendice a questo capitolo.

[18] Pure la forma vezzeggiativa 'Giannotto' pare rinviare alla sua semplicità in ambito religioso, aumentata sia, *e contrario*, dal raffronto con la sapienza teologica di Abraam, «gran maestro» del giudaismo, sia dal riferimento alla cultura dei teologi di Parigi, che Giannotto stesso cita e loda.

Nonostante ciò, lo Spirito Santo pone le parole che cominciano a far vacillare il solido Abraam proprio «sulla lingua» dell'*idiota*. In generale, il tema della sapienza dell'uomo ignorante, scelto invece degli eruditi per annunciare la fede o profetizzare, è un filo rosso che attraversa tutta la Bibbia, anche se appare più pregnante e compiuto nel Vangelo: si pensi, ad esempio, ai discepoli di Gesù, molti dei quali eletti fra i pescatori e, come nel citato episodio della Pentecoste, «repleti» di sapienza dallo Spirito Santo[19]. Su questa linea, si colloca anche il celebre discorso delle beatitudini (*Mt*, 5 3-10), dove Gesù afferma: «Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum» e «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt». Paolo, inoltre, rimarca la necessità, per il cristiano, di farsi «stultus» per accedere alla vera sapienza: «Nemo se seducat; si quis videtur sapiens esse inter vos in hoc saeculo, stultus fiat, ut sit sapiens» (*1Cor*, 3 18). È lo stesso Gesù a enfatizzare il fatto che la sua parola sia celata ai sapienti e palese, invece, ai semplici: «Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis» (*Mt*, 11 25; *Lc*, 10 21). Boccaccio può guardare anche all'antecedente di Agostino, stimolato dai moniti della madre Monica decisa a fargli abbandonare la sua vita peccaminosa: «qui mihi monitus muliebres videbantur, quibus obtemperare erubescerem. Illi autem tui erant, et nesciebam et te tacere putabam atque illam loqui, per quam mihi tu non tacebas» (*Conf.*, II III, 7). Per l'Ipponate, Monica è, alla pari di Giannotto, strumento di Dio presso l'Agostino fornicatore, destinato alla perdizione proprio come Abraam l'infedele agli occhi dell'*idiota* in I 2. Con la figura di Giannotto, dunque, Neifile presenta al lettore lo stereotipo evangelico dell'incolto, magari un po' più tonto del solito, eletto dallo Spirito Santo invece del sapiente; l'uomo *idiota* è considerato meritevole di testimoniare la fede, non soltanto (e a ragione) più di un cardinale «disonest*o*», ma anche più di un «maestr*o* e sav*io*» teologo parigino: segno, questo, che l'abilità retorica e la sapienza dot-

[19] Cfr., *Is*, 57 15: «Quia haec dicit Excelsus et Sublimis, / habitans aeternitatem, et sanctum nomen eius: / "Excelsus et sanctus habito / et cum contrito et humili spiritu, / ut vivificem spiritum humilium / et vivificem cor contritorum», e *Sal*, 24 4: «Innocens manibus et mundo corde, / qui non levavit ad vana animam suam / nec iuravit in dolum. / Hic accipiet benedictionem a Domino / et iustificationem a Deo salutari suo».

trinale non sono le discriminanti in base alle quali Dio elegge i suoi testimoni, al pari di quanto afferma Dante nelle succitate terzine del *Paradiso*. Anche nel *Decameron*, allora, l'ingenuo candore del devoto e la sua ignoranza costituiscono i canonici valori aggiunti agli occhi di Dio, come sembrano prefigurare il caso dei borgognoni in I 1, fruitori privilegiati della «grazia» e della «benignità» nonostante gli errori di giudizio sul loro santo, e quello di Giannotto (ma, si vedrà, anche di Rinaldo, seppure con modulazioni diverse)[20].

Il successo narrativo dell'*idiota* non si ferma però all'elezione divina, che è la prassi in ambito cristiano; Boccaccio, infatti, fa un ulteriore passo in avanti a riguardo. Una lettura comparata delle motivazioni fornite da Giannotto (a sostegno della verità del cristianesimo) e di quelle addotte da Abraam (all'atto della conversione) rivela una certa contiguità lessicale e tematica fra i due segmenti di testo:

> [ragioni di Giannotto] e ritornassesi alla *verità* cristiana, la quale egli poteva *vedere*, sì come *santa* e buona, sempre *prosperare* e *aumentarsi*; dove la sua, in contrario, diminuirsi e venire al niente poteva *discernere* (6);
>
> [ragioni di Abraam] E per ciò che io *veggio* non quello avvenire che essi [i chierici corrotti] procacciano, ma continuamente la vostra religione *aumentarsi* e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi par *discernere* lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di *vera* e di *santa* più che alcuna altra, fondamento e sostegno (26).

L'argomentazione dell'ignorante cristiano (non specialista di cose sacre e che parla, inoltre, all'inizio del racconto) e quella del «savio» ebreo (enunciata, invece, da un maestro nella religione giudaica e alla fine di un processo di elaborazione cognitiva, che però non fa leva sul suo sapere teologico) sono significativamente vicine, soprattutto nelle scelte terminologiche: è come se Abraam, dopo aver osservato i vizi della Curia e averli attentamente valutati nel modo che si è visto, implicitamente riconosca come veritiere le ingenue spiegazioni addotte *ex ante* da Giannotto. L'*idiota* divinamente ispirato vede quindi il *sapiens* conver-

[20] Sulla questione della sapienza dei *simplices* nel dibattito teologico del XIII e del XIV secolo, cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, Bergamo 1990, pp. 172-178, e L. Bianchi - E. Randi, *Le verità dissonanti*, Roma - Bari 1990, pp. 96-100); la si approfondirà nel capitolo su II 2.

tirsi a partire dalle proprie «gross*e*» e ripetitive «parole»: il paradosso forse più rilevante di I 2, in cui consiste l'originalità precipua della novella boccacciana, non sta tanto nell'elezione divina di un *idiota* piuttosto che di un *magnus clericus* (secondo il Vangelo, questa è la norma), quanto nel fatto che, alla fine, un «gran maestro» di cose religiose riconosca per buone le dozzinali ragioni avanzate da un ignorante. Tale scelta narrativa ha il duplice vantaggio di una valenza comica indiscutibile, che è accentuata dalla rozzezza intellettuale del cristiano rispetto al giudeo, e dell'aderenza al messaggio evangelico, appena esacerbato. La vittoria dell'uomo grossolano è infine consacrata, in maniera raffinata, nella scena conclusiva della novella, dove Abraam è emblematicamente battezzato da Giannotto col nome di Giovanni (come accade al patriarca Abram che, al momento dell'alleanza con Dio, cambia nome in Abraham)[21]. Il battesimo cristiano di Abraam sembra allegorizzare il primato del cristianesimo sull'ebraismo, con il nome del discepolo prediletto da Cristo che va a sostituire quello del grande patriarca, in ossequio alle affermazioni incipitarie di Neifile sulla «infallibile verità» della fede cristiana. Tuttavia, il nome 'Giovanni', grado positivo del vezzeggiativo 'Giannotto', a un più immediato livello di lettura appare un omaggio all'*idiota*; l'onomastica che, nel finale, accomuna i due amici può senz'altro essere letta come un segno esteriore della loro conciliazione religiosa, ma anche come l'atto che sancisce la definitiva vittoria dell'*idiota* sul *sapiens*, dell'ignorante sul «gran maestro». Quello di Giannotto è un successo totale e totalmente assurdo, al punto che nemmeno lui ci crede (28).

2. *«molto avveduto era»: la conversione di Abraam*

Quando Abraam si propone di andare a Roma, tiene ben presenti i discorsi superficiali di Giannotto: egli si convertirà solo se i costumi della Curia saranno «tali, che io possa tra per le tue parole e per quegli comprendere che la vostra fede sia mi-

[21] Cfr. anche Veglia, nota 6 a I 2, 4, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 91-92. Sull'episodio di Abram: «Dixitque ei Deus: "Ecce pactum meum tecum. Erisque pater multarum gentium, nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed Abraham erit nomen tuum, quia patrem multarum gentium constitui te"» (*Gn*, 17 4-5).

glior che la mia, come tu ti se' ingegnato di dimostrarmi» (11). La decisione finale di convertirsi giunge però solo dopo che Abraam ha esperito che il papa e i suoi ministri sembrano intenzionati a «cacciare del mondo la cristiana religione» (24-25) e che, tuttavia, essa continua a prosperare. Il ragionamento *per absurdum*, che rievoca quello di una famosa argomentazione agostiniana sulla verità della fede del *De civitate Dei* (*Civ.*, XXII 5) ripresa in *Paradiso*, XXIV, verte sulla dissimmetria tra le pessime azioni di coloro che dovrebbero essere «fondamento e sostegno» della verità del cristianesimo e l'effetto di quelle azioni[22]. Proprio qui, Abraam individua l'attestazione più convincente che la religione cristiana sia «vera» e «santa più che alcuna altra»; si tratta di un'elaborazione controintuitiva, caratterizzata da quella stessa imprevedibilità che, nel *Decameron*, è propria delle manifestazioni di Dio *ad extra*, come Panfilo ha dimostrato in I 1.

È chiaro che la conversione di Abraam non avviene per un atto di fede o una rivelazione improvvisa; viceversa, scaturisce da una lucida disamina della contingenza e da un'interpretazione che non si ferma allo strato più superficiale dell'esperienza, al punto che Marga Cottino Jones ha potuto osservare che «the novella [I 2] clearly encourages the individual to choose his religion and to do so using his individual resources, especially his intelligence and business experience»[23]. Sono significative, a

[22] Cfr. *Paradiso*, XXIV 103-111: quando Pietro chiede a Dante come faccia a essere sicuro dell'autenticità dei miracoli, che valgono come prove della veridicità della fede cristiana («La prova che 'l ver dischiude», 100), il pellegrino risponde che, paradossalmente, il fatto che il mondo si sia convertito al cristianesimo, senza bisogno di alcun miracolo da parte di coloro che lo predicavano, è esso stesso un miracolo. Il poeta ha qui in mente l'Agostino del *De Civitate Dei*: «Si vero per Apostolos Christi, ut eis crederetur, resurrectionem atque ascensionem praedicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt; hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod eam terrarum orbis sine ullis miraculis credidit» (*Civ.*, XXII 5, in *Patrologia Latina*, d'ora in poi *PL*, 41, p. 757, <https://-www.mlat.uzh.ch, 3/23); lo stesso passo sarà ripreso quasi integralmente da Tommaso (Chiavacci Leonardi, nota a *Paradiso*, XXIV 106-108, p. 670).

[23] Cottino Jones, *The tale of Abraam* cit., pp. 79 e ss.; cfr. anche A. D'Agostino, *Il paradosso di Abraam (*Decameron *I 2)*, in *Filologia e linguistica. Studi in onore di Anna Cornagliotti*, cur. L. Bellone, G. Cura Curà, M. Cusietti, M. Milani, Alessandria 2012, pp. 205-219; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 37 e ss. Cfr. anche il parere di Timothy Kircher: «Neifile's

tal proposito, le stesse parole di Abraam, quando spiega a Giannotto le ragioni della sua conversione:

> *Parmene* male che Idio dea a quanti sono: e dicoti così, che, se io ben seppi *considerare*, quivi niuna santità, niuna devozione, niuna buona opera o essemplo di vita o d'altro in alcuno che chierico fosse veder mi *parve*, ma lussuria, avarizia e gulosità, fraude, invidia e superbia e simili cose e piggiori, se piggiori esser possono in alcuno, mi vi *parve* in tanta grazia di tutti *vedere*, che io ho più tosto quella per una fucina di diaboliche operazioni che di divine. E per quello che io *estimi*, con ogni sollecitudine e con ogni ingegno e con ogni arte mi *pare* che il vostro pastore e per conseguente tutti gli altri si procaccino di riducere a nulla e di cacciare del mondo la cristiana religione, là dove essi fondamento e sostegno esser dovrebber di quella. E per ciò che io *veggio* non quello avvenire che essi procaccino, ma continuamente la vostra religione aumentarsi e più lucida e più chiara divenire, meritamente mi *par discernere* lo Spirito Santo esser d'essa, sì come di vera e di santa più che alcuna altra, fondamento e sostegno (24-26).

Qui e altrove nella novella, il personaggio è presentato come un uomo saggio e perspicace. La narratrice informa che, attraverso la conoscenza diretta ed esperienziale, Abraam coglie nei dettagli la realtà che lo circonda: in questo senso, è emblematica la ricorrenza di lemmi relativi all'area semantica dell'elaborazione cognitiva lungo tutta la sequenza dedicata alla conversione, anche nel discorso diretto di Abraam: ad esempio, «vedere»/«veggio» (10, 24, 26), «considerare» (24); «parranno», «comprendere» (11); «riguardare», «s'accorse» (19); «estimi» (25). Non è un caso, quindi, che Neifile definisca esplicitamente Abraam «molto avveduto» (19), né si tratta di un dettaglio secondario: sappiamo infatti da Panfilo (I 1, 3) che l'«avvedimento» (insieme alla «forza») è uno dei «prest*iti*» della «grazia» divina, quello che consente all'uomo di «ripararsi», ossia difendersi dalla «noia», dall'«angoscia», dalla «fatica» e dagli «infiniti pericoli» delle «cose temporali». Quasi tramutando in fatti i concetti esposti da Panfi-

Abraam represents a new, critical observer. (...) Abraam's description of his observations emphasizes the importance of the phenomenon in history, of the specific temporal moment, as perceived by a particular witness», in T. Kircher, *The Modality of Moral Communication in the* Decameron'*s First Day, in contrast to the Mirror of the* Exemplum, «Renaissance Quarterly», 54/4 (2001), pp. 1035-1073, pp. 1050-1051.

lo, in I 2 Neifile chiama in causa l'avvedimento di Abraam appena prima di informare il lettore dei pessimi comportamenti della Curia romana, che il giudeo sa riconoscere: «e tra che egli s'accorse, sì come uomo che molto avveduto era, e che egli ancora da alcuno fu informato, egli trovò dal maggiore infino al minore tutti disonestissimamente peccare in lussuria (…)» (19); la strategia diegetica suggerisce che è proprio grazie alla sua avvedutezza che Abraam considera in maniera analitica il malcostume dei chierici. Pare quindi che Dio, attore tacito ma partecipe negli snodi decisivi della vicenda, «prest*i*» la sua Grazia (in questo caso, la facoltà di ripararsi dagli inganni dei pessimi chierici di Roma) anche a un infedele, purché «savio» e «buono», per la cui «perdizione» è lecito rammaricarsi, come fa Giannotto, e al quale pare dunque opportuno concedere una possibilità, benchè cervellotica, per la salvazione. Dal canto suo, Abraam, l'archetipo del protoumanista secondo la definizione di Russo[24], utilizza il prestito divino dell'avvedimento nel migliore dei modi: è infatti grazie a esso che all'ebreo «par discernere» che lo Spirito Santo parteggi per il cristianesimo, convertendosi e salvandosi l'anima. Ne consegue che, se le virtù umane di Abraam lo rendono moralmente inattaccabile e apprezzabile al lettore, quelle intellettive (di matrice divina) gli procurano e ne legittimano l'auspicata conversione: la congrua contropartita per la valentia di Abraam, cui è delicatamente annessa l'idea che la «benignità di Dio» premi chi, retto e «buono», è in grado di adoperare al meglio il prestito della Grazia.

[24] Russo, *Letture critiche* cit., p. 69.

Appendice al Capitolo II

Étienne de Bourbon, Anecdotes historiques légendes et apologues, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877, Quatrième Partie: Du Don de Force, 338:

> Fides est firmum et stabile fundamentum Ecclesie, immo omnium bonorum, per Christum, quem in edificio substernit (…). De fortitudine et stabilitate fundamenti, audivi quod, cum quidam Judeus propter sapienciam et obsequia esset multum familiaris pape et Frederici quondam imperatoris, cum monerent eum sepe ad conversionem, promittentes ei multa, noluit converti. Tandem per se conversus est; et cum dictus imperator causam quereret, respondit: "Videns quod adversarii fidei, omnes increduli, et vos ipsi christiani laboratis ad fidei subversionem, nec prevaletis, cogitans eam esse certissimam et firmissimam, ad eam sum conversus.

Johannes Bromyardus, *Summa Praedicantium*, Venezia, apud Dominicum Nicolinum, 1586, Prima Pars, F, cap. IV *Fides*, c. 289v:

> Quasi ex consimili cogitatione legitur, quendam iudaeum fidem recepisse Christianorum, quo baptizato quaesitu(m) fuit ab eo, postqua(m) ita magnus fuit inter suos, quid eum monuit ad susceptionem fidei nostrae? Qui respondit, causam conversionis esse, virtutem fidei nostrae quaerentibus vero, quomodo ipse sciret virtutem? Ipsemet respondit, quasi sic, quia, inquit, gens Christiana virtutem operum tantum durare non posset, quia opera pessima sunt. Ergo oportet, quod sit virtute fidei, rationabiliter fuit motus, quia vidit, quod iudaeroum opera fuerunt bona, quia strictissime mandata Dei observant. Numquam strictius sub Salomone vel Dauid, vel quocunque rege melius Dei mandata observabat, quam nunc, quia tunc quasi semper dicitur, quod immolabant in excelsis, semper etiam tunc proni fuerunt ad idolatriam, (et) huiusmodi. Nunc vero nec immolant in excelsis, nec adoranti dola, nec fratribus suis, id est, iudaeis mutuant ad usuram, vel sabbata frangunt. (Et) tamen in miseria sunt. Inter nos vero vidit totum contrarium, quod videlicet Dei mandata pessime custodimus, (et) tamen gens nostra stat, (et) regnat. Ex qua diversa fortuna motus fuit arguere, quod casus illorum, (et) miseria non fuit defectus operum, sed fidei, (et) status noster non fuit propter operum, sed propter fidem illorum, qui opera bona non habent, quia talis fides

sine operibus mortua est. Sed propter fidem (et) opera aliquorum bonoru(m) inter nos.

L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi, ed. C. Lorenzi, Pisa 2010, chiose al Libro Terzo, 12-15, pp. 326-327:

[12] La mattina vegnente il Saladino a modo di mercatante, solo, a ccavallo viene al conte e co·llui parla. Quello che nne seguì fu che il conte col Saladino cavalca, e cercano i paesi che vedere il Saladino volle, e lle costume e ffeste d'i Cristiani tutte cerca; e vide la costuma de·re di Francia, e quella di corte di Roma, e quella dello 'mperadore della Magna, e quella de·re d'Inghilterra e, ciò veduto, disse al conte: [13] «Compare, vostre usanze e modi tutte mi piacciono, ma alcuno difetto pongo: l'uno si è che lla costuma de·re di Francia mi pare prodiga, e prodigalità nonn è virtù; la seconda tecca, dico, si è nelli conducitori di santa Chiesa, ché loro operazioni sono per contrario di quelle ch'elle dovrebbono essere, cioè affaticare i loro animi alla nicissità d'i loro ufici sanza avarizia, e e' mi pare che ogni operazione si venda non poco; e più inanzi dico che ll'avarizia mi pare i·lloro naturata, per isconvenevole modo. [14] Ma perché voi siate certi che io sono più che contento a dire e credere che vostra legge migliore sia ch'altra, tali vizii e peccati di vostro papa e d'i suoi cardinali e cortigiani ciò mi fanno manifesto, perciò che 'l Signore che ttali oltraggi soffera e ttali falli dimette, tale Signore è più umile e più misericordioso e più giusto. [15] E bbene ora apertamente vego che n<i>una altra legge nonn è da ssì giusto Signore governata, imperciò che sse ccoloro d'altra legge commettessono secondo loro leggi tali peccati, come voi fate, il loro Signore nogli sosterrebbe; onde dico che 'l vostro Signore è più misericordioso e più giusto e più saggio, e però dico certamente che è più degno di lodare, e però dico che ttale legge è migliore che niuna altra».

Capitolo III
«Petite et dabitur vobis». L'amore di Dio in *Decameron*, I 3

Su *Decameron*, I 3 verte un'abbondante letteratura secondaria e un interesse scientifico ancora fecondo di risultati. Se da un lato la ricerca ha approfondito la complessa questione delle fonti, delineandone un regesto ampio e pressoché esaustivo, dall'altro non sembra essere giunta a conclusioni pacifiche sul versante dell'interpretazione della novella[1]. Le difficoltà ermeneutiche sono prevalentemente da ricondurre all'articolata struttura

[1] Cfr. almeno M. Penna, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*, Torino 1953; M. Poorthuis, *The three rings: between exclusivity and tolerance*, in *The three rings. Textual studies in the historical trialogue of judaism, christianity and Islam*, cur. B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg, Leuven – Dudley 2005, pp. 257-285; M. Picone, *Dalle «Mille e una notte» al «Decameron»*, in Id., *Boccaccio e la codificazione* cit., pp. 51-66; Güntert, *Tre premesse* cit., pp. 77-106; P. D. Stewart, *Narrazione e ideologia nella novella di Melchisedech*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, cur. P. V. Mengaldo, Padova 1993, pp. 613-633; Ead., *The Tale of the Three Rings (I.3)*, in *The* Decameron *First Day in Perspective* cit., pp. 89-112; F. Masciandaro, *Melchisedech's Novelletta of the Three Rings as Irenic Play (*Decameron *I.3)*, «Forum Italicum», 37/1 (2003), pp. 20-39; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 210-214, Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 41-43; I. Shagrir, *The parable of Three Rings: a revision of its history*, «Journal of Medieval History», 23/2 (1997), pp. 163-177; F. Sosio, *La parabola dei «tre anelli» nella tradizione letteraria e religiosa dell'Occidente medievale*, «Rivista di storia del cristianesimo», 4/1 (2007), pp. 49-71; M. Veglia, *Il signore delle anella*, «Heliotropia», 11/1-2 (2014), pp. 25-38; A. La Monica, *Le verità nascoste tra parrêsia e "saviezza": varianti medievali della parabola dei tre anelli*, in *Le tre anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, cur. A. Grossato, Alessandria 2014, pp. 87-102; R. Bragantini, *Appunti sull'ordine dei racconti e l'organizzazione testuale nel* Decameron, in Id., *Testi e vicende del Trecento. Letture ed esegesi di Dante, Petrarca, Boccaccio*, Soveria Mannelli 2019, pp. 73-96; Alfano, *Introduzione alla lettura* cit., pp. 72-75; R. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma 2017; J. Rhodes, *Saladin and the Truth of Religion in* Decameron *I.3 and X.9*, in *Through a Classical Eye*, cur. A. Galloway, R. F. Yeager, Toronto Buffalo London 2009, pp. 189-205.

di questa storia 'a cornice', entro la quale è incastonata la parabola dei tre anelli. Il raccontino era diffusissimo nel Medioevo, in versioni sia latine sia volgari, e spesso era utilizzato dai predicatori come *exemplum* per affermare la superiorità del cristianesimo sulle altre due religioni rivelate. Nel *Decameron,* la parabola degli anelli risponde alla domanda capziosa, che il Saladino rivolge al ricco ebreo Melchisedech, su quale tra le confessioni monoteiste sia la «verace»; Melchisedech racconta così dell'inganno benevolo che un padre ordisce a beneficio dei suoi tre figli, ai quali consegna un suo anello prezioso (simbolo della designazione a erede) e indistinguibili copie dello stesso, col risultato che nessuno dei rampolli sa discernere l'anello originale.

La parabola ricopre una funzione strutturale decisiva nello sviluppo della novella-cornice, poiché non solo la sagace risposta libera Melchisedech dalla trappola del Saladino, ma è anche occasione di una nuova amicizia fra i due protagonisti, nella quale consiste il lieto fine della vicenda. Tuttavia, il racconto incastonato veicola un messaggio anticonvenzionale, il cui effetto trascende gli esiti narrativi che esso provoca al livello della cornice: l'idea cioè che gli uomini non possano distinguere quale delle tre fedi monoteiste sia riconducibile all'autentica Parola di Dio e, di più, che tale incertezza sia prevista e voluta da Dio stesso. In anni recenti, la novella I 3 è stata letta in chiave spiccatamente metaletteraria, privilegiando la dimensione della narrazione-cornice e accordando rilievo alla pronta risposta di Melchisedech, vista anche come mezzo di interscambio fra culture diverse[2]; il contenuto religioso della parabola, invece, è stato obliato. A fini interpretativi, sono rilevanti le strategie narrative e espositive messe in campo da Boccaccio nel complesso della novella I 3 e, in particolare, la rappresentazione del narratore di terzo grado Melchisedech; allo stesso scopo, possono essere stimolanti le considerazioni scaturite da un confronto testuale con le altre due versioni italiane della storia degli anelli (quelle del *Novellino* e dell'*Aventuroso ciciliano*), rispetto alle quali, nonostante la comune conclusione agnostica, si rilevano alcune differenze che non appaiono meri fatti di stile, ma più profondi vettori di senso.

[2] Cfr., ad esempio, Picone, *Dalle «Mille e una notte»* cit.», p. 74 e Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli* cit., p. 26-27.

1. *Una novella ancipite*

L'ambiguità è connaturata a una narrazione che prevede un sistema di testi concentrici, a maggior ragione se il tema fondante del racconto di grado inferiore (la veridicità di un solo anello-legge) non si riflette simbolicamente in quello della vicenda di grado superiore (l'insidia del Saladino e la savia risposta Melchisedech), a differenza ad esempio di quanto invece avviene nella metanovella di Primasso e dell'abate di Cluny narrata da Bergamino a Cangrande (I 7). Diventano allora più difficili da interpretare univocamente le dinamiche che, nella fattispecie, possono intervenire nella ricezione della novella I 3, come la storia della critica dimostra. I problemi maggiori sono legati al fatto che, nell'*incipit*, Filomena afferma che la sua storia riguarda un «dubbioso caso», ossia pericoloso, e suggerisce un modello di comportamento *ad hoc*:

> La novella da Neifile detta mi ritorna a memoria il dubbioso caso già avvenuto a un giudeo. Per ciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto, il discendere oggimai agli avvenimenti e agli atti degli uomini non si dovrà disdire: a narrarvi quella verrò, la quale udita, forse più caute diverrete nelle risposte alle quistioni che fatte vi fossero. Voi dovete, amorose compagne, sapere che, sì come la sciocchezza spesse volte trae altrui di felice stato e mette in grandissima miseria, così il senno di grandissimi pericoli trae il savio e ponlo in grande e sicuro riposo. E che vero sia che la sciocchezza di buono stato in miseria alcun conduca, per molti essempli si vede, li quali non fia al presente nostra cura di raccontare, avendo riguardo che tutto il dì mille essempli n'appaiano manifesti: ma che il senno di consolazion sia cagione, come premisi, per una novelletta mostrerò brievemente (3-5).

La narratrice sposta il *focus* da «Dio» e dalla «fede» (indicati come temi delle due storie precedenti) alle cose «degli uomini», imponendo un senso ben preciso alla novella: Filomena enfatizza l'enunciazione, ossia il modo in cui Melchisedech risponde al Saladino, trascurando il contenuto dell'enunciato; un ragionamento analogo vale per la rubrica: «Melchisedech giudeo con una novella di tre anella cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiatogli». Le parole di Filomena non possono essere estromesse dal processo di lettura e niente consente «di supporre che Boccaccio abbia voluto cautamente sviare il lettore dal vero significato del racconto per mezzo di un preambolo in-

gannevole e depistante»[3]. Al fine di marcare il contenuto teologico della parabola, la critica ha spesso fornito argomentazioni, non sempre convincenti, a favore del fatto che lo slittamento di *focus* di Filomena, che produce l'effetto di oscurare il contenuto del raccontino incastonato, assolva in verità a meri fini macrostrutturali o sembri cautelativamente mitigare i risvolti anticonvenzionali della storiella degli anelli: il che significa, praticamente, dare della bugiarda alla narratrice e, in un orizzonte più ampio, privarsi di un solido strumento di decifrazione delle novelle, quali le presentazioni o i commenti della brigata. Non sembra dunque opportuno interpretare come precauzionale l'asserzione di Filomena sulla «verità della nostra fede», mostrata «assai bene» dalle novelle precedenti, né ritenere uno strumento di «presa di distanza dal soggetto trattato» la scelta boccacciana di utilizzare come fonte di I 3, «la più delicata delle [prime] tre, quanto al valore 'religioso'», una storia «che faceva già parte del repertorio disponibile»[4].

Il fatto è che, per conferire il giusto peso della parabola ed accordarle il rilievo che effettivamente detiene, non pare esserci la necessità di storcere o forzare le parole della narratrice: alcuni elementi, infatti, provvedono a dare visibilità (seppur non centralità) al raccontino. Per prima cosa, il rigoroso valore dell'*incipit* di Filomena in quanto chiave ermeneutica, nel caso di I 3, può risentire dell'ambivalente posizionamento di questa «novella-cerniera» al culmine di un trittico sistematico di storie a tema religioso e prima della «serie narrativa delle pronte risposte»[5],

[3] Cfr. Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 42; per Bragantini (*Appunti sull'ordine* cit., p. 94), l'enfasi posta da Filomena sulla pronta risposta può sia valere da chiave ermeneutica, sia contribuire all'ordine e all'unità della Giornata I.

[4] Per tale lettura, cfr. G. Cappello, *La dimensione macrotestuale*, Ravenna 1998, p. 159 e B. Pagnamenta, *Il* Decameron. *L'ambiguità come strategia narrativa*, Ravenna 1999, p. 46.

[5] M. P. Ellero, *Una mappa per l'*inventio. *L'Etica Nicomachea e la Prima Giornata del* Decameron, «Studi sul Boccaccio», 40 (2012), pp. 1-30, p. 2; cfr. anche Stewart, *Narrazione e ideologia* cit., p. 625-626 e p. 628; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 36-45; Stewart, *The Tale of the Three Rings* cit., pp. 97-98; Fido, *The Tale of Ser Ciappelletto* cit., pp. 69-70; sull'elusività del libro boccacciano, cfr. in generale R. Bragantini, *Per un diverso* Decameron, «Rivista de Italianìstica», 29 (2015), pp. 5-37.

una collocazione cioè che non annulla appieno l'effetto di focalizzazione 'per riflesso' di I 1 e I 2 sull'argomento teologico del raccontino. In più, l'enigmaticità della strutturazione a cornice di I 3 (unitamente alla raffinata realizzazione della parabola, come si vedrà), con un racconto portante che vorrebbe privilegiare solo la sagacità del giudeo, qui invece tende spontaneamente a sollevare dal sottordine la parabola, non solo e non tanto per l'estensione di quest'ultima (circa metà dell'azione della novella, se si esclude l'*incipit*) o per la sua estrema diffusione nel Medioevo: in effetti, essa risulta macroscopica grazie alla funzione cardinale rivestita nell'economia narrativa della vicenda reggente e, soprattutto, a causa dell'entità del tema trattato rispetto al tranello teso a Melchisedech, dacché è ragionevole che, agli occhi del lettore cristiano medievale, la salvezza dei beni terreni di un usuraio ebreo abbia un valore assoluto inferiore rispetto al problema dell'autenticità di una tra le fedi rivelate. In buona sostanza, è un po' quello che si verifica per I 2, in cui la doppia *descriptio scelerum* della Curia (I 2, 19-22 e 24-27) trasporta la critica al malcostume ecclesiastico, che Neifile tocca incidentalmente (I 2, 3), su un piano fattivamente paritario rispetto alla conversione del buon giudeo[6]; lo stesso dicasi per la novella X 10, dove Dioneo dichiara di voler trattare la «matta bestialità» di Gualtieri e, al contempo, indugia *in itinere* sulle virtù (cristiane) di Griselda e addirittura chiosa il racconto rimarcando la pazienza della protagonista femminile (68), conferendo alla narrazione il suo tipico e «irriducibile margine di ambiguità»[7]. E, forse, nell'emancipazione della parabola degli anelli un ruolo è giocato anche dall'indeterminatezza dell'architettura narrativa di I 3, che appare concepita in modo da distanziare molto nettamente la voce

[6] A riguardo in I 2, Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., p. 102.

[7] Cfr., ad esempio, Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 20, pp. 72-73, pp. 99-100. A tal proposito, si consideri che talora i narratori suggeriscono una prospettiva tematica (meno evidente) da cui guardare alla novella, come nelle storie di Cisti (VI 2) e di Giotto (VI 5), nei cui *incipit* la tematica del motto scivola in secondo piano rispetto ai temi della Fortuna e della Natura su cui si dilungano i narratori. Inoltre, sempre Filomena afferma chiaramente che una doppia chiave di lettura è possibile in una sua novella, la IX 1, «nella quale non solamente la potenzia d'amore comprenderete, ma il senno da una valorosa donna usato a torsi da dosso due, che contro al suo piacer l'amavan, cognoscerete» (4).

d'autore e la parabola stessa, in un sistema di scatole cinesi con numerose intermediazioni: il Boccaccio scrittore (o la sua autorappresentazione fittizia, che parla nel Proemio, nell'Introduzione alla Giornata IV e nella Conclusione); il narratore che racconta la storia della brigata; la novellatrice Filomena; la voce anonima che ha raccontato la parabola a Melchisedech («io mi ricordo aver molte volte udito dire», 11); Melchisedech che la riferisce al Saladino. In tale impianto di voci e racconti concentrici, l'autore rappresenta lo strato più esterno e si allontana dal raccontino trasgressivo; che sia un tentativo di obnubilamento del suo contenuto o un sistema di cautele studiatissimo non è dimostrabile, ma di fatto l'alto grado di elaborazione formale che si sviluppa intorno al nucleo (la «novelletta» degli anelli) si riverbera sulla ricezione da parte del lettore più acuto, quasi pretendendone l'attenzione.

Ferma restando, in I 3, la priorità della *facies* di interscambio umano sbandierata da Filomena, le cui parole hanno la precedenza su qualunque congettura interpretativa, se da un lato è sbagliato rivendicare una centralità assoluta alla parabola degli anelli, dall'altro pare francamente eccessivo asserirne la pretestuosità, come è stato fatto[8]. Piuttosto, le ineludibili difficoltà di lettura (poste dalla collocazione nella Giornata e dall'edificio narrativo), la delicatezza del tema trattato nella storiella incastonata e la soluzione fornita alla questione della «vera*cità*» delle tre fedi rivelate suggeriscono di optare per una prospettiva più equilibrata, che concepisca una non eclissante subordinazione della parabola rispetto al racconto portante (se non una coesistenza paritaria delle due narrazioni). Una ricezione siffatta, in un'epoca che avvertiva la religione come parte integrante della propria quotidianità (certo, molto più di oggi), è probabile che si imponesse all'ideale e mediamente smaliziato lettore trecentesco del *Decameron*, che difficilmente avrebbe sorvolato del tutto su una parabola simile[9].

[8] Güntert, *Tre premesse* cit., p. 97.

[9] Non sarà un caso che i revisori del tardo Cinquecento abbiano mondato o censurato del tutto I 3; si pensi all'edizione Salviati del 1582, su cui cfr. Girardi, *Il tempo del mondo* cit., p. 51; Stewart, *The Tale of the Three Rings* cit., pp. 102-103; Ead., *Narrazione e ideologia* cit., pp. 629-630; G. Chiecchi – L. Troisio, *Il «Decameron» sequestrato. Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Milano 1984, pp. 121-131; R. Mordenti, *Le due censure. La*

2. *Melchisedech, narratore e* sacerdos

A conferma di quanto appena affermato, sembra intervenire anche la rappresentazione del giudeo Melchisedech, che proferisce la parabola. Questa figura all'apparenza bifronte, inizialmente presentata in una luce negativa, è poi oggetto di un'evidente rivalutazione nel finale, con ripercussioni (felici) sul raccontino che enuncia. All'inizio della vicenda, Filomena non dice nulla sulla virtù del «ricco giudeo» Melchisedech, mentre connota il Saladino, «il valore del quale fu tanto», in maniera esplicitamente favorevole[10]. Melchisedech, inoltre, presta «a usura» e, secondo il «valor*oso*» Saladino, egli «sì *è* avaro» che non vorrebbe mai prestargli la somma di denaro della quale egli necessita (7). L'usura, condannata sulla base di fonti scritturali dalla tradizione cristiana medievale, è considerata dai dottori della Scolastica come un'infrazione del settimo Comandamento «Non rubare» (aggravata dal fatto che il tempo che intercorre fra il prestito e la riscossione dell'interesse, e su cui l'usuraio lucra, è di esclusiva proprietà di Dio[11]), come una manifestazione del vizio capitale

collazione dei testi del «Decameron» 'rassettati' da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati, in *Le pouvoir e la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle.* Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence/Marseille, 14-16 mai 1981), cur. J. Guidi, Paris 1982, pp. 253-273.

[10] Si pensi alla lunga narrazione dell'ascesa politica del sovrano, alla menzione della sua «magnificenza» (6) e al fatto che, pur avendo bisogno di denaro, non vuole usare la violenza su Melchisedech (7; cfr. in particolare Stewart, *Narrazione e ideologia* cit., pp. 621-622 e Bragantini, *Appunti sull'ordine* cit., pp. 92-93).

[11] *Es*, 22 24; *Lv*, 35 36-37; *Dt*, 23 20; *Sal*, 15 5; *Lc*, 6 34-35 (il passo più importante a riguardo, secondo J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Roma - Bari 1987 (ed. or. Paris 1986), pp. 15-17, p. 17). Sull'usura come violazione del settimo comandamento, cfr. ivi, p. 18 e p. 36. A p. 33, Le Goff cita, fra gli altri, Thomas de Chobham († 1233/36), *Summa confessorum*, ed. F. Broomfield, Louvain – Paris 1968, art. VII, dist. VI. *De avaritia*, q. XI. *De usura*, cap. I. *De usura in genere*, p. 505: «Unde fenerator nihil vendit debitori quod suum est, sed tantum tempus quod Dei est. Unde quia vendit rem alienam non debet inde aliquod lucrum habere», e la *Tabula exemplorum* (raccolta di *exempla* del XIII secolo: *Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti*, ed. J. Th. Welter, Genève 1973, n. 306 e nota *ad locum* 2, p. 139: «Praetera usurarii sunt latrones quia ven-

di avarizia (lo stesso di cui si era macchiato Giuda)[12] o come un peccato contro la giustizia[13]. Il riferimento all'usura, dunque, screditerebbe Melchisedech, associandolo indirettamente al traditore di Cristo e ai violenti contro Dio della *Commedia*; tuttavia, la prima rappresentazione del giudeo, implicitamente deprecabile, è desumibile *ex ante* (ovvero, prima che egli appaia in scena, 6-7) e sulla base del diffusissimo *cliché* del ricco e avaro usuraio ebreo; essa, inoltre, assolve a una funzione narrativa basata sul pregiudizio del Saladino, sicuro che la sua richiesta di prestito sarebbe vana.

Il prosieguo della novella, invece, ribalta del tutto l'immagine del personaggio, aggiungendo dettagli meno stereotipati e di segno opposto rispetto ai precedenti. Definito da Filomena «veramente savio uomo» (9) ancor prima che egli narri la parabola, Melchisedech è protagonista di una sorta di riscatto personale, che trascende il suo assurgere a modello di prudenza e cautela nelle risposte ai quesiti sospetti. Di tale rivalutazione è emblematica la conclusione della novella, dove Filomena rac-

dunt tempus quod non est suum et vendere alienum, invito Domino, furtum est»).

[12] Cfr. Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, art. VII, dist. VI, q. XI, cap. I, p. 504: «Sunt autem duo detestabilia genera avaritie que puniuntur in iudicio per sententiam, scilicet usura et simonia», e Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques*, pp. 361-362: «Dicto de avaricia in genere, dicendum est de aliquibus ejus speciebus, et primo de usura» (cfr. Le Goff, *La borsa e la vita* cit., p. 21). Secondo Carla Casagrande e Silvana Vecchio (*I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000, pp. 115-116), nel Medioevo l'*avaritia* è «il vizio ideale per connotare negativamente la diversità religiosa, e in primo luogo quella ebraica. (…) Attraverso l'accusa di avarizia, che ruota attorno alla figura di "Giuda mercante pessimo", è stato possibile attribuire agli ebrei una serie di colpe, dall'eccessivo attaccamento ai beni mondani (*carnalitas*) all'uso venale della religione, dalla tesaurizzazione infruttuosa alla mancanza di pietà e misericordia verso il prossimo. Accuse che tutte insieme hanno dato luogo allo stereotipo dell'ebreo avido e perfido accumulatore».

[13] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* (*S. Th.*), IIa IIae, q. 78, art. I: «(…) accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur» (le citazioni della *S. Th.* e delle altre opre tomistiche si intendono tratte, salvo diversa segnalazione, da *Corpus Thomisticum*, <https://www.corpusthomisticum.org>, 3/23)

conta che Melchisedech, una volta sfuggito all'agguato del sultano, è poi vissuto sempre in «grande e onorevole stato» presso di lui e che il Saladino l'ha avuto, d'allora innanzi, «sempre per suo amico». Meno evidente, ma ugualmente importante, è un dettaglio che riguarda il momento in cui nasce l'amicizia tra i due uomini: quando il Saladino confessa a Melchisedech il suo intento di ingannarlo e gli chiede apertamente il prestito, quest'ultimo si rivela tutt'altro che avaro, concedendogli «liberamente» tutto il denaro necessario. Non solo dunque lo sviluppo della *fabula* fa decadere l'accusa di *avaritia*, ma Melchisedech dimostra di possedere la virtù ad essa opposta, la liberalità (e il lettore ricorderà che, sul piano dell'amore, Panfilo la attribuisce a Dio, di «pietosa liberalità pieno», I 1, 5). La rivalutazione del giudeo agli occhi del «valor*oso*» e «magnific*o*» Saladino e la virtù di cui egli dà autenticamente prova nel finale rovesciano, così, l'orizzonte d'attesa indotto dalla presentazione iniziale[14]. Il ritratto positivo di Melchisedech si arricchisce ulteriormente di senso se si guarda alla storia sacra: il nome del giudeo, difatti, è quello del biblico re di Salem, che accoglie Abram in *Gn*, 14 18-20. Nel racconto genesiaco, Melchisedech «erat enim sacerdos Dei altissimi» e, facendosi incontro al patriarca Abram «proferens panem et vinum» (*Gn*, 14 18-20), egli compie un gesto che preannuncia l'eucaristia[15]. Per Paolo, Melchisedech è la «prefigurazione del sacerdozio messianico di Cristo», il quale «secundum ordinem Melchisedech pontifex factus in aeternum» (*Eb*, 6 20 e 7 1-19)[16]; sulla scia dell'Apostolo, anche i Padri della Chiesa e i commentatori medievali, da Ambrogio a Pietro Lombardo, sono generalmente concordi nel vedere in Melchisedech una *figura*

[14] Sullo «spirito d'intesa» maturato tra Melchisedech e il Saladino, cfr. almeno Girardi, *Il tempo del mondo* cit., pp. 51-53 e Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 210-214.

[15] Cfr., ad esempio, Hyeronimus Stridonensis, *Commentaria in Matthaeum*, IV 26, vv. 26 e ss., in *PL*, 26, 0195B: «Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolis comederat, assumit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum Paschae transgreditur sacramentum, ut quomodo in praefiguratione eius Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat (Genes., XIV), ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret».

[16] Cfr. Ravasi, nota a *Gn*, 14 18 in *La Bibbia* cit., p. 25 e Rossano, note a *Eb*, 6 20 e 7, in *La Bibbia* cit., p. 1835.

Christi[17]. Di concerto con i risvolti narrativi del racconto portante, il sottotesto biblico e teologico, evocando il re genesiaco e il relativo ruolo di «sacerdos Dei Altissimi», quasi ne trasferisce sul suo omonimo boccacciano l'autorevolezza (se non la cifra cristologica), soprattutto se sulle sue labbra sono poste questioni teologiche, come quella trattata nella parabola degli anelli[18]. Diventa allora plausibile che i pochi ma significativi tratti con cui viene disegnato il savio e liberale Melchisedech, scevri dai preconcetti e uniti alla connotazione sapienziale del suo nome, concorrano in qualche modo a far risaltare quello che Pamela Stewart chiama il «significato ideologico» della novella, che è «da ricercare nella parabola» e nel suo contenuto[19].

3. «Petite et dabitur vobis»

Ma di quale contenuto si tratta, effettivamente? Parte della critica, soprattutto in passato, lo ha più volte interpretato come un'esaltazione della fede in sé o come un messaggio di tolleranza e di uguaglianza tra fedi. Nonostante sia innegabile che l'Italia centro-settentrionale sia stata più conciliante nei confronti degli ebrei rispetto al resto d'Europa (forse anche a causa della bolla filoebraica di Clemente VI, la *Quamvis perfidiam Iudaeorum*

[17] Cfr., ad esempio, Ambrosius Mediolanensis, *De Abraham*, I III, in *PL*, 14, 0427A-B: «16. (…) Quis est rex iustitiae sacerdos Dei, nisi cui dicitur: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Ps. CIX, 4), hoc est, Dei Filius, sacerdos Patris, qui sui corporis sacrificio Patrem nostris repropitiavit delictis» (anche Id., *Hexaemeron*, I III, in *PL*, 14, 0126C); Hyeronimus Stridonensis, *Commentaria in Matthaeum*, IV 26, vv. 26 e ss., in *PL*, 26, 0195B; Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana*, IV XXI, 45, in PL, 34, 0111; Beda, *Hexaemeron*, III, in *PL*, 91, 0151B; Petrus Lombardus, *Collectanea in epistolas Pauli*, *In epistolam ad Hebraeos*, VII, vv. 1-3 e 4-10 in *PL*, 192, 0488D e 0449C). Sul Melchisedech biblico, si rimanda, fra gli altri, a R. Panikkar, *Meditazione su Melchisedek*, in Id. *Religione e religioni. Opera omnia*, Milano 2011, pp. 171-186 e N. D'Anna, *Melkitsedek. Il mistero di una figura biblica*, Torino 2014 (entrambi con bibliografia pregressa).

[18] Si aggiunga che il fatto che Melchisedech narri una parabola, come era solito fare Gesù, avvalora l'ipotesi di un richiamo alla cifra cristologica (cfr. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli* cit., p. 46 e Cazalé Bérard, *I savi giudei di Boccaccio* cit., pp. 143-147).

[19] Stewart, *Narrazione e ideologia* cit., p. 624.

del 1348), resta condivisibile la posizione di Bausi, quando afferma che «sarebbe infondato e anacronistico attribuire a Boccaccio posizioni di tolleranza o addirittura di relativismo religioso»[20]; in questa direzione va anche il lessico della novella, dato che, per riferirsi al monile originario, viene privilegiata l'espressione «vero», a discapito di altre più tenui o inclusive (ad esempio, anello 'originale', 'modello'; fa eccezione l'unica occorrenza di «primiero», 14). In I 3, è dunque centrale l'idea che una vera religione esiste e che è, indubitabilmente, la cristiana «per ciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto», e l'insistenza su di essa, a tutti i gradi della narrazione, impedisce di asserire che la storiella propugni l'uguaglianza tra le fedi[21]. Qualche indicazione sul significato teologico della parabola decameroniana, invece, può essere inferita dalle numerose varianti introdotte da Boccaccio sul piano narrativo rispetto alla *fabula* delle altre versioni, di cui il Certaldese può aver tenuto conto nella sua riscrittura dell'esile storiella degli anelli. Senza voler aprire un fronte (potenzialmente amplissimo) sulla comparazione fra le varie redazioni, ai fini di un'accorta interpretazione della novella torna utile un raffronto, il più possibile essenziale e esemplificativo, anche solo fra le versioni volgari della parabola contenute nel *Decameron*, nel *Novellino* e nell'*Aventuroso ciciliano*: esse, infatti, non solo presentano una conclusione agnostica simile a quella della redazione boccacciana, ma pure sono di area italiana e risalgono alla fine del XIII – inizio del XIV secolo, e quindi plausibilmente hanno funto da generico intertesto o racconto-fonte per *Decameron*, I 3[22].

Fra i passaggi più degni d'attenzione, vi sono quelli relativi alla situazione iniziale, che coinvolge il padre e i suoi tre figli:

[20] Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 41; sulla bolla papale, cfr. Fatigati, *Boccaccio teologo* cit., pp. 98-101.

[21] Cfr. Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 41 e Veglia, *Il signore delle anella* cit., p. 35.

[22] Per un'analisi comparativa fra le versioni, cfr. Stewart, *Narrazione e ideologia* cit.; Ead., *The Tale of the Three Rings* cit., pp. 89 e ss.; Sosio, *La parabola dei «tre anelli»* cit.; Girardi, *Il tempo del mondo* cit., pp. 43-53; Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli* cit., pp. 32 e ss., con bibliografia pregressa. In appendice al capitolo, si riportano i testi integrali della parabola nelle due versioni citate. Si cita da *Il novellino*, cur. V. Mouchet, Milano 2008, LXXIII.

> Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello (*Novellino*).

> La risposta sia al modo di quello gentile uomo il quale avea lo ricco anello: il quale venendo in caso di morte, tre figliuoli che egli aveva volevano l'anello ciascuno per sé proprio, e di nascoso il domandano al loro padre. Il padre lo voleva donare al maggiore; gli altri, colle loro parole lusinghevoli e co·mostrare loro ragione per le quali l'anello a lloro pervenisse, il padre a ttali voleri non dovuti puose riparo. (*Aventuroso ciciliano*).

> e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. E i giovani, li quali la consuetudine dello anello sapevano, sì come vaghi ciascuno d'essere il più onorato tra' suoi, ciascun per sé, come meglio sapeva, pregava il padre, il quale era già vecchio, che quando a morte venisse a lui quello anello lasciasse. Il valente uomo, che parimente tutti gli amava né sapeva esso medesimo eleggere a quale più tosto lasciar lo volesse, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare (I 3, 12-14).

Solo il *Decameron* provvede una caratterizzazione dei personaggi, mentre nelle altre due versioni essi sono poco o per niente connotati. Filomena pone l'accento sulle qualità dei giovani: l'identico valore dei tre figli, tutti «belli e virtuosi e molto al padre loro obedienti», induce il padre a non amarne uno più degli altri. Essi sono dunque tutti uguali, sia a livello estetico («belli»), sia sul piano morale (questa, infatti, è la sfera semantica della virtù nel *Decameron*) e dell'obbedienza al padre, tanto simili che non è possibile individuare quale delle tre fedi in particolare ciascuno di essi simboleggi (al contrario, il «maggiore» dell'*Aventuroso* è chiaramente riconducibile alla religione ebraica[23]). Fra le doti dei tre giovani, spicca l'obbedienza, posta in rilievo dall'avverbio «molto», dal giro sintattico che la veicola e dalla posizione in clausola all'enumerazione. Sicuramente Boccaccio sa che la virtù dell'*oboedientia* ricorre nel Vecchio Testamento, dove è general-

[23] La parabola dell'*Aventuroso* dunque è faziosa (Stewart, *The Tale of the Three Rings* cit., p. 91). Si noti che una metafora mineralogica affine all'allegoria dell'anello prezioso torna anche in *Paradiso*, XXIV 89, dove Pietro chiama «cara gioia» la fede cristiana.

mente premiata da Dio[24]. Nel Nuovo Testamento, l'obbedienza al Padre è una virtù precipua di suo Figlio, come si legge in un fortunato passaggio di *Fil*, 2 8, ripreso da Ambrogio nel suo commento a un passaggio del Vangelo di Luca: «[Christus] humiliavit semetispum factus oboediens usque ad mortem»[25]; difatti, amare Dio consiste proprio nell'ubbidirgli: «Haec est enim caritas Dei, ut mandata eius servemus» (*1Gv*, 5 3). Il *servare Dei praecepta*, quindi l'*oboedientia*, non è solo testimonianza dell'amore degli uomini per Dio, ma anche condizione per essere amati da Lui, secondo quanto Cristo afferma in *Gv*, 15 9-10: «Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; manete in dilectione mea. Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut ego Patris mei praecepta servavi et maneo in eius dilectione». Anche in I 3, l'obbedienza dei figli è una condizione dell'amore paterno, come emerge chiaramente dal nesso causale: «[l'uomo] avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obedienti, *per la qual cosa* tutti e tre parimente gli amava» (12). Si tratta di un'espressione che, sostanzialmente, esplicita il valore di realtà dell'ipotetica nel passaggio giovanneo, dove fra l'altro la correlazione *oboedientia patri – patris amor*, ribadita da Cristo, rimarca la consequenzialità fra obbedienza filiale e amore paterno.

Ed è proprio intorno all'amore del padre che, a ben vedere, ruota l'intera parabola degli anelli. Melchisedech evidenzia questo tema, reiterandolo due volte nel giro di pochi capoversi (12 e 14, due sui cinque totali della parabola) anche sul piano lessicale: «tutti e tre parimente gli amava», «parimente tutti gli amava». Mentre i figli competono per l'eredità del padre e per l'onore che ne deriva, perché ognuno vuole essere «il più onorato tra' suoi» e «v*uole* ciascuno la eredità e l'onore occupare» (14), le azioni del padre si collocano in una prospettiva valoriale superiore: egli non «sapeva esso medesimo eleggere a quale [dei figli] più tosto lasciar lo [l'anello] volesse», «ave*va* a ciascun promesso» l'anello, «*voleva* tutti e tre sodisfare». Il genitore sembra voler remunerare in modo uguale virtù uguali, e adotta perciò l' iden-

[24] Ad esempio, in *Gn*, 26 4-5, Dio promette a Isacco ogni bene in virtù dell'obbedienza del padre Abram «quod oboedierit Abraham voci meae et custodierit praecepta et mandata mea et iustificationes legesque servaverit»; cfr. anche *Dt*, 27 17 e 15 4-5.

[25] Ambrosius Mediolanensis, *Expositio Evangelii secundum Lucan*, VIII 74, in *PL*, XV, 1788A-B.

tico atteggiamento e le identiche decisioni nei confronti di tutti e tre figli, fa loro le medesime promesse e le medesime elargizioni (al contrario, ad esempio, del fazioso padre dell'*Aventuroso*, che «volea donare [l'anello] al maggiore», e per il quale, secondo il narratore, le richieste degli altri figli sono «voleri non dovuti» a cui «p*orre* riparo»)[26]. Ne emerge la figura di un padre/Dio la cui unica preoccupazione è quella di mostrarsi equanime e amorevole verso i tutti i figli, parimenti meritevoli.

Altre osservazioni scaturiscono dalla scena della consegna degli anelli:

> Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno conoscea il fine, altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in secretto. E catuno si credea avere il fine, e niuno sapea il vero altri che 'l padre loro (*Novellino*).

> Egli fece fare due altre anella simile a quello di colore, ma niente valevano, e apparecchiare in uno bossolo fa ll'uno come l'altro, e chiama i figliuoli ciascheduno per sé, e donò loro l'anella per modo che cciascheduno avere lo si credeva, ma ll'uno aveva il fine: quelli che 'l padre volle fu di ciò sua reda. (*Aventuroso ciciliano*).

> e segretamente a un buon maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono simiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero; e venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli (I 3, 14).

In tutte e tre le versioni, il padre è in grado di riconoscere l'anello originale. Nel *Novellino* egli individua distintamente il monile verace («niuno conoscea il fine, altro che 'l padre», segno che gli anelli sono solo apparentemente uguali) e nell'*Aventuroso* le copie sono esplicitamente di nessun pregio («niente valevano»). Invece, nel *Decameron* gli anelli sono pressoché identici: anche se uno soltanto è quello «vero», gli altri sono «simiglianti» al punto che il padre stesso riesce a distinguerli solo a stento («esso medesimo che fatti gli aveva fare *appena* conosceva qual si fosse il

[26] Il motivo tematico del valore delle promesse paterne acquista rilevanza alla luce del Vecchio Testamento, dove rimanda alla promessa della 'terra', preannunciata ad Abram (cfr. *Gn*, 13 15: «omnem terram, quam conspicis, tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum»), e alla nascita di Cristo (*2Sam*, 7 10-14; *At*, 2 29-33).

vero»)[27]. Nel *Novellino* e nell'*Aventuroso*, la capacità discrezionale del padre è accentuata, al punto che entrambi i racconti autorizzano a credere che egli abbia scelto il suo erede: «niuno sapea il vero altri che 'l padre loro», «Quelli che 'l padre volle fu di ciò suo reda». Al contrario, nel *Decameron* Melchisedech utilizza una formulazione ellittica, che tace su un'eventuale intenzionalità paterna di trasmettere la propria eredità, quasi il genitore non si curi di stabilire il detentore del «vero» monile (che «appena» distingue) e, dunque, il suo legittimo erede; né Melchisedech aggiunge alcunché a riguardo, al contrario di quanto fanno i narratori del *Novellino* e dell'*Aventuroso*. Il padre, quindi, mira a dare a ciascuno dei figli lo stesso segno tangibile del proprio amore, senza predilezioni di sorta.

Melchisedech, in più, introduce nella sua parabola la comparazione tra gli anelli, un motivo assente nel *Novellino* e nell'*Aventuroso* e forse mutuato dalle versioni della parabola cosiddette 'confessionali', cioè cristianizzate (contenute nella *Summa Praedicantium*, nei *Gesta Romanorum*, nel *Dis du vrai aniel*, nel *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*[28]). Egli, però, lo sviluppa secondo un esito del tutto originale. Nelle varianti confessionali, la comparazione consente di individuare l'anello autentico per mezzo della virtù taumaturgica dell'unico monile di pregio; in I 3, al contrario, la prova degli anelli sortisce l'effetto opposto, risolvendosi in un nulla di fatto, e la conclusione è lasciata in sospeso: «e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva cognoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende» (I 3, 15). La novella decameroniana non attesta quale sia l'anello originale e quindi l'identità dell'erede; si tratta di una variazione del tema

[27] Melchisedech, che ha esplicitato i criteri del pregio dell'anello «primiero» («era uno anello bellissimo e prezioso; al quale per lo suo valore e per la sua bellezza volendo fare onore», 11), tace sul valore degli anelli-copia. Nessuno dei due lemmi (bellezza e valore) compare al capoverso 14 e al 15 nell'atto della comparazione, ma il termine «simiglianti» non risolve il dilemma del «valore» degli anelli (la «bellezza» invece è la stessa, se nessun figlio riesce a distinguerli).

[28] Con Stewart (*The Tale of the Three Rings* cit., p. 90), si ricorda la *Summa Praedicantium* (prima metà XIV secolo) e, con Güntert (*Tre premesse* cit., pp. 78-85), i *Gesta Romanorum* (fine XIII – inizio XIV), il *Dis du vrai aniel* (1270-1294) e il *Tractatus* di Étienne de Bourbon (1250 circa).

della prova degli anelli che sancisce la riuscita del progetto paterno: probabilmente, nessuno dei figli è stato eletto (e prediletto) dal genitore, ma, di sicuro, nessuno finisce col prevalere sugli altri dacché non si riesce a capire chi possieda l'anello «primiero».

Come spesso accade, la manipolazione boccacciana del preesistente repertorio di temi e vicende porta a sviluppi inediti (e tutt'altro che limitatamente stilistici) sul piano dell'essenza del racconto, rivolgimenti che sono accentuati e forse certificati anche dal fatto che l'esaltazione della cautela di Melchisedech, la conclusione agnostica della parabola degli anelli e la conciliazione fra il giudeo e Saladino sarebbero state ragionevolmente garantite da un finale concepito sul modello del *Novellino* e dell'*Aventuroso* (che infatti si concludono con la liberazione del giudeo). Per mezzo della voce di Melchisedech, invece, Boccaccio rimaneggia motivi e schemi narrativi, anche alcuni tradizionalmente piegati in senso cristiano ed esclusivo, mantenendo intatta la conclusione aperta della parabola e conseguendo l'effetto originale di celebrare non la capacità discretiva del padre (*Novellino*, *Aventuroso*) o la sua predilezione (come nelle versioni cristianizzate), ma il suo amore ecumenico, che mette sullo stesso piano i figli e quasi dimentica che uno solo di essi possiede l'anello «verace». A questo amore, si è visto, è accordata una estrema rilevanza sul piano delle scelte diegetiche: attraverso la reiterazione della medesima formulazione linguistica («parimente gli amava», 12 e 14), mediante tre locuzioni collegate al tema dell'amore paterno da un rapporto di causalità (il padre ama ugualmente i figli: per questo non sa scegliere, promette a tutti l'anello, li vuole accontentare) e tramite lo sfumato avverbio «appena» relativo all'individuazione del monile «primiero». L'amore universale di Dio, quindi, è presentato come causa permotrice di tutta la vicenda, perché è da esso che scaturisce la scelta di fabbricare copie «simiglianti» dell'anello e, di conseguenza, l'impossibilità (per i figli) e l'affettuoso disinteresse (per il padre) di risolvere la questione dell'erede.

Il tema dell'amore del padre per tutti i suoi figli è assente dalle versioni confessionali della parabola e dalle due con conclusione agnostica analizzate. Per contro, può essere agevolmente rintracciato nel Vangelo: una serie di motivi tematici peculiari di I 3, come la richiesta dell'anello da parte dei figli, i valori differenti a cui i figli e il padre accordano importanza («onore» vs «amore»), il dono equo e il rilievo accordato all'amore paterno,

sembrano rinviare particolarmente a *Mt*, 7 7-11, in cui si rinviene anche la metafora familiare sul rapporto tra Dio e fedele:

> Petite, et dabitur vobis; quaerite et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim qui petit, accipit; et, qui quaerit, invenit; et pulsanti aperietur. Aut quis est ex vobis homo, quem si petierit filius suus panem, numquid lapidem porriget ei? Aut si piscem petierit, numquid serpentem porriget ei? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis dona bona dare filiis vestris, quanto magis Pater vester, qui in caelis est, dabit bona petentibus se.

Il passo evangelico, fra i più emblematici dell'ecumenismo dell'amore divino, verte principalmente sulla facoltà di Dio di rispondere sempre alle richieste dei «petentibus» con la largizione di «bona»: proprio come accade nella parabola decameroniana, dove nessuno dei tre figli si vede porgere dal padre un dono non corrispondente alle proprie attese, ma tutti ricevono quello che hanno domandato (l'anello verace). Giovanni, inoltre, integra il concetto della remunerazione divina con l'importanza *a parte Dei* attribuita all'*oboedientia*: «Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum et, quodcumque petierimus, accipimus ab eo, quoniam mandata eius custodimus et ea, quae sunt placita coram eo, facimus» (*1Gv*, 3 21-22). È una prospettiva convergente con quella della parabola decameroniana, poiché anche Melchisedech, come Giovanni, stabilisce un forte ed esplicito nesso di causalità fra *oboedientia – postulatio filiorum – satisfactio patris*.

La parabola dunque, muovendo dall'incapacità umana di cogliere a fondo il volere divino (sulla scia dei paradossi narrativi di I 1 e I 2), finisce con il far risaltare l'amore di Dio *erga omnes*. La *caritas* è ecumenica come il dono ai fedeli, se «virtuosi e obedienti»: un concetto palese non solo ai devoti cristiani della brigata, ma anche a un «savio» giudeo e a un «magnific*o*» musulmano, e la cui correttezza, a livello del macrotesto, è ratificata dalla ricaduta sul rapporto fra i due, culminante nell'amicizia. La novella I 3, dunque, riprende alcuni fulcri ideologici trattati o accennati nelle novelle precedenti, tra i quali il tema dell'oscurità del volere di Dio *ex parte hominum* è certo il più evidente[29]; questo motivo, nel terzo racconto del ciclo, sviluppa la riflessione sulla bontà di Dio, assiomatica in I 1 e in I 2, rievocando le dan-

[29] Cfr. Bragantini, *Appunti sull'ordine* cit., p. 94.

tesche «gran braccia» della «benignità» divina che, dal peccatore pentito Manfredi (*Purgatorio*, III 121-123) e dal semplice «pregator» *mundo corde* (I 1), si allargano ad accogliere prima un «savio e leale» ebreo (Abraam, I 2; e si noti che è agli ebrei che Paolo rivolge le parole di fiducia nell'oscura volontà di Dio, nel citato *Rm*, 11 25-36) e poi tutti i figli «virtuosi e molto obedienti» (anche i musulmani). In I 3, poi, si realizza compiutamente il tema del dono divino, soltanto sfiorato nella storia di san Ciappelletto, dove, dopo la santificazione *voce populi* del losco notaio, Panfilo si limita a dire che i borgognoni «affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui» (I 1, 88); nella parabola, si passa dal comune miracolo alla concessione più ambita dai figli, l'allegorico anello, ovvero la «legg*e*», non mezzo di discriminazione ma segno tangibile, supremo e inequivocabile dell'amore di Dio. È così che la «sicur*ezza* d'essere uditi» dal Padre, con cui Panfilo chiosa I 1, nella novella di Filomena trova la sua convalida nel dono divino della Legge come prova incontrovertibile della Sua *caritas* e come frutto del vincolo d'amore che lega reciprocamente il padre e i figli. Tutti i figli.

Appendice al Capitolo III

Il novellino, cur. V. Mouchet, Milano 2008, LXXIII:

Il soldano, avendo bisogno di moneta, fo consigliato che cogliesse cagione a un ricco Giudeo ch'era in sua terra, e poi gli togliesse il mobile suo, ch'era grande oltre numero. Il soldano mandò per questo giudeo, e domandolli qual fosse la migliore fede, pensando: - S'elli dirà la giudea, io dirò ch'elli pecca contra la mia. E se dirà la saracina, e io dirò: dunque, perché tieni la giudea? -. El giudeo, udendo la domanda del signore, rispuose: - Messere, elli fu un padre ch'avea tre figliuoli, e avea un suo anello con una pietra preziosa la migliore del mondo. Ciascuno di costoro pregava il padre ch'alla sua fine li lasciasse questo anello. El padre, vedendo che catuno il voleva, mandò per un fino orafo, e disse: - Maestro, fammi due anella così a punto come questo, e metti in ciascuno una pietra che somigli questa -. Lo maestro fece l'anella così a punto, che niuno conoscea il fine, altro che 'l padre. Mandò per li figliuoli ad uno ad uno, e a catuno diede il suo in secretto. E catuno si credea avere il fine, e niuno sapea il vero altri che 'l padre loro. E così ti dico ch'è delle fedi, che sono tre. Il Padre di sopra sa la migliore; e li figliuoli, ciò siamo noi, ciascuno si crede avere la buona -. Allora il soldano, udendo costui cosie riscuotersi, non seppe che si dire di coglierli cagioni, sì lo lasciò andare.

L'Aventuroso ciciliano cit., chiose al Libro Terzo, 1-8, pp. 323-324:

[1] Ansalon giudeo fu uno il quale dimorava in Bambillonia ed era oltre a misura ricchissimo; e voi dovete sapere che per tutto l'universo i Giudei sono odiati, né lluogo né signoria nonne ànno. Di che al Saladino venne bisogno di moneta, per cagione d'una guerra ch'egli co' Cristiani faceva, di che fu consigliato che prendesse la moneta d'Ansalon giudeo. [2] Il Saladino si pensò come torgliele potesse per alcuna cagione opposta, e ssubitamente manda per lui, e disse: «Ansalon, la cagione perch'io ò per te mandato si è che ttu mmi dichi quale legge è migliore tra lla tua o lla mia o lla cristiana». [3] Nell'animo del Saladino era che ss'egli avesse la sua lodata, sì avrebbe detto: «Dunque ispregi tu la mia legge!»; e ss'egli avesse la cristiana lodata, il simile dicea; e ss'egli avesse la sua biasimata sì ll'avrebbe posto per traditore di sua leg-

ge. E così in ogni risposta pensato avea di torgli la sua muneta. [4] Ansalon savissimo rispuose dicendo: «La risposta sia al modo di quello gentile uomo il quale avea lo ricco anello: il quale venendo in caso di morte, tre figliuoli ch'egli aveva volevano l'anello ciascuno per sé proprio, e di nascoso il domandano al loro padre. [5] Il padre lo voleva donare al maggiore; gli altri, colle loro parole lusinghevoli e co·mostrare loro ragione per le quali l'anello a lloro pervenisse, il padre a ttali voleri non dovuti puose riparo. [6] Egli fece fare due altre anella simile a quello di colore, ma niente valevano, e apparecchiare in uno bossolo fa ll'uno come l'altro, e chiama i figliuoli ciascheduno per sé, e donò loro l'anella per modo che cciascheduno avere lo si credeva, ma ll'uno aveva il fine: quelli che 'l padre volle fu di ciò sua reda. [7] E così per simiglianza parlo: al mondo à tre leggi notaboli: una la vostra, una la mia, una i Cristiani; l'una è bbuona e salva, l'altre non sono niente. Quale sia quella non so, ma cciascheduno di quelli di questa legge, si crede avere la diritta, al modo di quelli tre figliuoli». Il Saladino, udendo ciò, suo animo rivolse per contrario proponimento, e 'l giudeo libera.

Capitolo IV
«Non tentabis Dominum Deus tuum». La punizione (divina?) in *Decameron*, II 1

Un lettore che voglia tentare un'interpretazione complessiva della novella II 1 si troverebbe quasi del tutto sprovvisto di analisi sistematiche che possano aiutarlo a cogliere gli aspetti tematico-formali più importanti[1]. Questo vuoto bibliografico può spiegarsi con lo spessore delle altre e ben più memorabili storie della Giornata rispetto al tema della decade (la Fortuna), con le quali il primo racconto, di estensione più esigua e dai contenuti apparentemente meno problematici rispetto all'impegnativo argomento comune, non può certo rivaleggiare. La vicenda, di ambientazione trevigiana, ruota attorno a una beffa, messa a punto dal buffone Martellino, ai danni della santa spoglia di Arrigo da Bolzano, e si conclude con l'insperata e rocambolesca salvezza dell'istrione da un linciaggio e da una condanna capitale. Nei pochi casi in cui è stata presa in considerazione dalla critica, la novella ha suscitato interesse principalmente per le di-

[1] Fra questi, Tufano, *Boccaccio e la letteratura religiosa* cit., pp. 194-195; E. Pasquini, *La santità nella letteratura del Trecento*, in Id., *Fra Due e Quattrocento* cit., pp. 228-248, pp. 244-245; Id., *La santità nella letteratura italiana del Trecento* cit., pp. 25-53; A. Capozzoli, *Il* Decameron*, la fortuna e i mercatanti della Seconda Giornata*, «Misure critiche», 12-13 (2013-2014), pp. 231-248, pp. 242-243; Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., p. 273; S. Zatti, *Il mercante sulla ruota: la seconda giornata*, in *Introduzione al* Decameron cit., pp. 79-98, p. 83; Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 242-248 (sugli aspetti strutturali e narratologici della novella); sulle dinamiche del comico, cfr. G. Savelli, *Riso*, in *Lessico critico decameroniano* cit., pp. 344-371, pp. 351-353 e F. Masciandaro, *La violenza e il sacro nella narrazione di Martellino (*Decameron *II 1). La problematica dell'improvvisazione*, in Id., *La conoscenza viva*, Ravenna 1998, pp. 89-98; sulle fonti, R. Ferreri, *Ciacco, Biondello e Martellino*, «Studi sul Boccaccio», 24 (1996), pp. 231-249; S. Nobili, Decameron *II 1. Martellino a processo*, «Letteratura Italiana Antica», 23 (2022), pp. 47-60. La parte inerente il raffronto fra II 1 e I 1 (per l'utilizzo della quale in questo lavoro ringrazio Carlo Delcorno e Daniele Olschki) è stata pubblicata in L. Camassa, *Santi laici e devozione popolare in* Decameron*, II 1*, «Studi sul Boccaccio», 47 (2019), pp. 71-83.

namiche del comico, per il tema della beffa e per la prassi processuale. Sono invece rifluiti sullo sfondo tutti gli altri motivi, tra i quali, curiosamente, anche quello della Fortuna. Solo di recente è stata riservata una specifica attenzione alla rappresentazione della devozione popolare e al motivo religioso, nel cui ambito si è indagata la presenza della figura del *beatus Henricus baucenensis*, il santo laico «sopra» la cui spoglia Martellino «fa vista di guerire»[2]. Fra i pochi studiosi che hanno colto questo aspetto, c'è O'Cuilleanain, che, «in suggesting a particular source of religious tension in Martellino's tale as prompting his astonishing type of black comedy», tuttavia connette il racconto all'ampia sfera delle novelle di beffa e valorizza le manifestazioni del riso nei protagonisti della narrazione, mentre Veglia ha analizzato motivi tematici quali la funzione attanziale delle istituzioni politiche e il linciaggio del blasfemo Martellino, specie nel suo significato sociale[3].

In II 1 appare centrale il fenomeno di santificazione *voce populi* e i miracoli attribuiti ai santi laici popolari, sia per come Boccaccio li presenta nella sua breve narrazione della *vita Henrici* (II 1, 3-5), sia tramite un raffronto con la novella di san Ciappelletto. Nell'economia della storia, anche il ruolo del santo trevigiano non è secondario, né dal punto di vista narrativo (è in conseguenza della beffa ai suoi danni che Martellino viene quasi linciato e condannato a morte), né per quanto riguarda l'impli-

[2] A. Tilatti, *Scritture di notai o scritture di agiografi: alcuni esempi dell'Italia Nord Orientale (secoli XIII-XV)*, in *Notai, miracoli e culto dei santi* cit., pp. 133-154, pp. 136-140; G. Cracco, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, in Id., *Tra Venezia e Terraferma*, Roma 2009, pp. 595-612; Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., p. 273; I. Sartor, *Enrico da Bolzano. L'umile beato di Treviso*, Treviso 2015; *Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo.* Atti del Convegno internazionale di studi (Treviso, 9 ottobre 2015), cur. T. Radaelli, Treviso 2018, alle cui pp. 181-289 si trova A. Michielin, *«Incipit Vita beati Henrici». La* legenda *del beato Enrico da Bolzano (sec. XIV)*; Tufano, *Boccaccio e la letteratura religiosa* cit., pp. 185-207; I. Tufano, *Letteratura sacra e religiosi nel* Decameron*: le prime tre Giornate*, in *Boccaccio: gli antichi e i moderni*, cur. A. M. Cabrini, A. D'Agostino, Milano 2018, pp. 139-159.

[3] O' Cuilleanain, *Religion and the Clergy* cit., pp. 235-240, p. 236. Cfr. inoltre M. Veglia, *Le metamorfosi del sacro nel* Decameron*: da Martellino a frate Alberto*, in *Boccaccio veneto. Settecento anni di incroci mediterranei a Venezia*, cur. L Formisano, R. Morosini, Roma 2015 pp. 287-303.

cita presa di posizione di Boccaccio in materia di laici canonizzati *voce populi*.

1. *Il 'lombardo' e il «tedesco»: due santi popolari*

Studiosi come Fido, Alfano e Veglia hanno individuato alcuni elementi di raccordo infratestuale fra II 1 e I 1[4]. Una sorta di *déjà vu* apre la vicenda di Martellino, che inizia dal funerale del beato Arrigo da Bolzano, morto a Treviso e ritenuto dal popolo di quella città «uomo di santissima e buona vita» e perciò venerato per santo. Su una scena analoga, ossia il funerale e la conseguente santificazione di Ciappelletto in Borgogna, si conclude I 1 (86-88). Fra le novelle incipitarie delle prime due Giornate, si instaura perciò un *continuum* narrativo: seppure in un altro luogo e con altri personaggi, è narrata in entrambi i racconti la storia del laico, immerso nelle cose del mondo, che vive e muore in grazia di Dio e diventa santo, mentre chi si vota a lui riceve miracoli in suo nome. Tuttavia, laddove la fama di san Ciappelletto è stata diffusa dal pulpito per bocca di un «santo e valente frate», quella di Arrigo è consacrata dal prodigio che i trevigiani vogliono si sia verificato al momento della sua morte (il 10 giugno 1315):

> Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare. Il che in luogo di miracolo avendo, questo Arrigo esser santo dicevano tutti (II 1, 4-5).

Interpretando il suono delle campane come un segno miracoloso, gli abitanti di Treviso si riversano per le strade:

> e concorso tutto il popolo della città alla casa nella quale il suo corpo giacea, quello a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qua-

[4] Fido, *The Tale of ser Ciappelletto* cit., pp. 59-76, pp. 69-71; Id., *Il regime delle simmetrie imperfette* cit., pp. 53-56. G. Alfano, Giornata II, Scheda introduttiva, II 1 in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 285-287; Veglia, *Le metamorfosi del sacro* cit., pp. 287-303; F. Ciabattoni, *Boccaccio's miraculous Art of Storytelling: Dec. I.1, II.1 and VI.10*, «Italica», 87/2 (2010), pp. 167-178.

> lunque infermità o difetto impediti, quasi tutti dovessero dal toccamento di questo corpo divenir sani (II 1, 5).

La narratrice indugia sulla descrizione dell'accorrere smodato delle genti presso la salma del santo, cui si trovano ad assistere anche i fiorentini Martellino, Stecchi e Marchese, tre attori girovaghi che, incuriositi dalla folla accalcata dentro e fuori il duomo, desiderano «andare a vedere» il santo. Per avvicinarsi alla salma, Martellino suggerisce di inscenare la guarigione di uno storpio, in una sorta di parodia blasfema delle risanazioni narrate nel Vangelo e nelle leggende agiografiche[5]. Così, il rapporto tra le *fabulae* di I 1 e di II 1 finisce per caratterizzarsi, oltre che come analogia e similitudine, anche come rovesciamento e antitesi. Il gioco di contrappunti e riprese è basato sull'opposizione vero/falso: in II 1, Martellino simula un miracolo finto in nome di un santo vero (o detto tale, II 1, 5), mentre, in I 1, il narratore Panfilo dice che l'onnipotenza di Dio mostra miracoli veri (o affermati tali, I 1, 88) a chi lo prega in nome di un santo finto (o, comunque, plausibilmente mendace).

Lo stesso confronto tra le biografie del pessimo Ciappelletto e quella del beato Arrigo sottintende di per sé un paragone blasfemo, oltre che un rovesciamento, poiché i paragrafi iniziali di II 1 contrastano fortemente con quelli di I 1 quanto alle descrizioni dei due personaggi. Se Panfilo indugia in una narrazione della *vita Ciappelletti* ricca di dettagli e compiaciuta della propria precisione (la *descriptio* ai capoversi I 1, 10-15), Neifile abbozza la *vita Henrici* in modo scarno ed essenziale:

> Era, non è ancora lungo tempo passato, un tedesco a Trivigi chiamato Arrigo, il quale, povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti (II 1, 3).

Se ne ricava un effetto di contrapposizione fra le due figure che Boccaccio marca tramite le strategie retoriche, rendendo tanto indimenticabile la biografia del notaio pratese quanto concisa e quasi invisibile questa di Arrigo. Completa il quadro un ulteriore

[5] Il tema è presente in tutti i quattro i Vangeli: ad esempio, *Mt*, 8 2-3 e 14-15, 9 18-26 e 27-30; 20 29-34; *Mc*, 1 30-31 e 40-42, 5 21-43, 6 56, 7 32-35, 8 22-25; *Lc*, 5 12-13 e 17-26, 6 17-19, 8 40-56, 13 11-13; *Gv*, 9 1-7. Non si riscontrano significative contiguità lessicali tra i passi evangelici e II 1, se non in parte, come si noterà, con *Mt*, 15 30.

capovolgimento: Arrigo è un «uomo di santissima vita e di buona», mentre Ciappelletto è «il piggiore uomo forse che mai nascesse», ma si noti che ineccepibile (come quella di Arrigo e di un altro delinquente che cambia città e si finge un sant'uomo, frate Alberto) è la sua condotta «benign*a* e mansuet*a*» in Borgogna[6]. Il motivo dell'opinione popolare riguardo ai due canonizzandi aiuta a mettere a fuoco le analogie tra le due narrazioni. Come prima cosa, ragionando dalla prospettiva dei fedeli devoti, in entrambe le novelle si presenta una medesima situazione: i borgognoni vedono in un 'lombardo' forestiero, del cui passato (peccaminoso) non sanno nulla, un santo per il cui tramite Dio mostra miracoli; i trevigiani riconoscono in un «tedesco» (Arrigo non è originario di Treviso), del cui passato non viene detto niente (ne saranno all'oscuro anche loro, come i borgognoni per Ciappelletto?), un mezzano di Dio il cui «corpo santo» ha effetti miracolosi. Sia il lombardo sia il «tedesco» si recano dai luoghi natii in paesi dove sono sconosciuti, e qui terminano santamente i loro giorni. Il primo, muovendo da Parigi, giunge in Borgogna «dove quasi niuno il conoscea» (I 1, 19); il secondo arriva a Treviso da altro luogo (che dal suo agiografo, il vescovo di Treviso Pietro da Baone, sappiamo essere la natia Bolzano[7]). Entrambi vengono proclamati santi nei luoghi in cui si trasferiscono, lasciando in patria la fama preterita, pessima per il notaio e ignota per il *baucenensis*. Questa analogia fra la *vita Ciappelletti* e la *vita Henrici*, dunque, insinua qualche malizioso sospetto anche sulla vita di Arrigo: se persino «il piggiore uomo forse che mai nascesse», spostandosi da una città all'altra, è riuscito non solo a cancellare il proprio passato criminale, ma anche a guadagnarsi la *fama sanctitatis*, nulla impedisce al lettore di dubitare che lo stesso abbia potuto fare Arrigo. I rimandi a distanza, gli artifici retorici e quelli micro e macrostrutturali adoperati da Boccaccio nel tratteggiare le figure dei due santi di I 1 e II 1 sortiscono il dissacrante sospetto che la vita pregressa e l'anima del santo trevigiano siano altrettanto insondabili, per la narratrice e per i de-

[6] La *mutatio vitae* di frate Alberto, che, appena giunto a Venezia da Imola, diventa un «gran predicator» pur «senza aver per ciò i predetti vizii abbandonati» (IV 2, 9-10) accentua le perplessità del lettore sui buoni costumi degli uomini di religione forestieri.

[7] Per Baone, Arrigo era «origine de Bolçano et in Treviso longis temporibus comorato» (Michielin, *«Incipit Vita beati Henrici»* cit., p. 208).

stinatari di II 1, quanto quelle (perverse) di san Ciappelletto agli occhi del «valente frate» e dei borgognoni.

«Il che in luogo di miracolo avendo»

Eppure, nonostante la differenza di costumi (almeno in apparenza) tra Arrigo e Ciappelletto, i due muoiono in odore di santità e i loro corpi sono ritenuti capaci di compiere miracoli, una facoltà che sia Panfilo sia Neifile presentano come un dato che le folle ritengono oggettivo. Dio, dunque, agli occhi degli uomini, rende ugualmente efficace il potere di intermediazione dei due santi, il finto e il vero, operando per il tramite di entrambi miracoli veri (in fondo, Egli risponde alle preghiere, tenendo in conto più la purezza del cuore dei fedeli che l'«essilio del pregato», I 1, 5 e 90). I miracoli attesi da Arrigo, come da tradizione evangelica e agiografica, sono essenzialmente guarigioni, dato che i trevigiani gli avvicinano «zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti». Trattando, rispettivamente meno e più ampiamente, la questione del contatto miracoloso fra il corpo salvifico e l'infermo, le due novelle del *Decameron* paiono realizzare un'operazione di riscrittura della letteratura sacra, in particolare degli *exempla* e delle *vitae sanctorum*: sul piano strutturale e tematico, i due generi sono parodiati anche mediante la fittizia guarigione di Martellino e la descrizione dei fenomeni di devozione popolare, oltre che tramite il contrasto fra la scarna descrizione dell'esistenza di sant'Arrigo e il dettagliatissimo resoconto della *vita Ciappelletti*[8].

In I 1, però, Panfilo non racconta i miracoli compiuti dalla salma di Ciappelletto, ma si limita a riferire che «molti affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui». Il tema quindi non è sviluppato e non è primario nell'economia del suo ragionamento; piuttosto, è pertinente l'intensità della devozione dei fedeli, che ritorna anche in II 1 insieme al verbo *affermare*, riferito

[8] La vicenda di II 1 non richiede, al contrario di I 1, un particolare indugio sulla vita di Arrigo: Ciappelletto, infatti, ha costruito la propria fama di santo, lasciando al di qua delle Alpi la sua pessima fama per edificare una nuova immagine di sé, e in questo doppio processo di distruzione e ricostruzione risiede il senso del racconto; Arrigo invece è noto a tutti per santità di vita e, soprattutto, non è il protagonista della novella.

questa volta al suono delle campane che «i trivigiani affermavano» spontaneo, senza alcun intervento umano:

> e a mano a mano il dì seguente vi cominciarono le genti a andare e a accender lumi e a adorarlo, e per conseguente a botarsi e a appiccarvi le imagini della cera secondo la promession fatta. E in tanto crebbe la fama della sua santità e divozione a lui, che quasi niuno era che in alcuna avversità fosse, che a altro santo che a lui si botasse, e chiamaronlo e chiamano san Ciappelletto: e affermano molti miracoli Idio aver mostrati per lui e mostrare tutto giorno a chi divotamente si raccomanda a lui (I 1, 87-88);

> Il che [il suono spontaneo delle campane] in luogo di miracolo avendo, questo Arrigo esser santo dicevano tutti (II 1, 5);

> Il che [la guarigione di Martellino ritenuta vera] veggendo la gente, sì gran romore in lode di santo Arrigo facevano, che i tuoni non si sarieno potuti udire (II 1, 13).

Invece, in entrambe le novelle è fondante il motivo del corpo santo come mezzo di comunicazione bilaterale fra i fedeli e Dio, i quali, tramite esso (e rigorosamente *post mortem*), realizzano un mutuo scambio: la devozione viene remunerata con il miracolo e questo, a sua volta, è ricambiato con la lode da parte dei devoti, in un lineare rapporto quasi contrattuale di *do ut des*. Tale insieme di motivi, spesso solo accennati in I 1, appare più strutturato in II 1 e consente di leggere le due novelle come un dittico. Ma cosa dice Neifile, in ogni caso, dei miracoli di Arrigo? Descrivendo l'afflusso della devotissima folla trevigiana con annessi malati alla salma miracolosa, la novella sembrerebbe certificare *ex parte populi* l'effettivo verificarsi dei miracoli; tuttavia, come Panfilo si limitava a riferire che i borgognoni «affermano molti miracoli Idio aver mostrati» per tramite di Ciappelletto, anche Neifile, dopo aver attribuito ai cittadini di Treviso la validazione del miracolo delle campane, prende le distanze dalle credenze dei trevigiani, che portano gli infermi alla spoglia di Arrigo «quasi tutti dovessero dal toccamento di questo corpo divenir sani». La congiunzione «quasi» è cruciale per definire l'effetto di senso; in genere, nel *Decameron* «quasi» equivale a 'come se' e ricorre spesso in comparative ipotetiche con funzione dubitativa[9]:

[9] Cfr. a riguardo Güntert, *Tre premesse* cit., p. 51: «La tesi analogica suppone infatti che il lettore ammetta nel racconto un intervento attivo

così interpretando il testo, la novella II 1 genera perplessità in merito all'autenticità dei miracoli, non confermati fattivamente e non smentiti, ma attestati soltanto *voce populi*.

Sta di fatto che, sul piano narrativo, fra i tanti possibili miracoli di Arrigo citati da Neifile, il solo dettagliatamente rappresentato al lettore, descritto per ben tre volte, è la falsa guarigione di Martellino[10]. I narratori del *Decameron* si astengono dal pronunciarsi in maniera positiva sulla veridicità dei segni che Dio invia agli uomini attraverso i santi; eppure, l'analisi lessicale e narrativa insinua un dubbio malizioso circa lo *status sanctitatis* di Arrigo, il cui unico miracolo taumaturgico attestato nel *Decameron* è mendace[11]. Naturalmente, il miracolo in sé non è sconfessato o negato, eventualità impensabile per un cristiano del Medioevo, ma l'insistenza sulle conseguenze per i fedeli ingannati mette in guardia il lettore contro le malizie degli uomini e contro la faciloneria dinanzi ai presunti segni divini: nel migliore dei casi, infatti, i devoti riceveranno miracoli per intercessione

di Dio, autore dei miracoli, come suggerisce Panfilo nella premessa; ma letta attentamente, la novella non esclude un'interpretazione più terrestre che consisterebbe nell'attribuire i miracoli alla fede e al fanatismo del popolo, eccitato dai rappresentanti della Chiesa». Alcuni esempi sull'uso di *quasi* nel *Decameron*: «E ciò potevan far di leggiere, per ciò che ciascun, quasi non più viver dovesse, aveva, sì come sé, le sue cose messe in abandono» (I Intr., 22); «Tu ci uccelli, quasi come se noi non cognoscessimo i Baronci come facci tu» (VI 6, 7); «Allora, quasi come se il mondo sotto i piedi venuto le fosse meno, le fuggì l'animo e vinta cadde sopra il battuto della torre» (VIII 7, 72).

[10] II 1, 10: «Rispose Martellino: "Dicolti. Io mi contraffarò a guisa d'uno attratto, e tu dall'un lato e Stecchi dall'altro, come se io per me andar non potessi, mi verrete sostenendo faccendo sembianti di volermi là menare acciò che questo santo mi guarisca: egli non sarà alcuno che veggendoci non ci faccia luogo e lascici andare"»; II 1, 11: «Si storse in guisa le mani, le dita, le braccia e le gambe e oltre a questo la bocca e gli occhi e tutto il viso, che fiera cosa pareva a vedere; né sarebbe stato alcuno che veduto l'avesse, che non avesse detto lui veramente esser tutto della persona perduto e rattratto»; II 1, 13: «Martellino, essendo tutta la gente attenta a veder che di lui avvenisse, stato alquanto, cominciò, come colui che ottimamente fare lo sapeva, a far sembiante di distendere l'uno dei diti e appresso la mano e poi il braccio e così tutto a venirsi distendendo».

[11] Sul tema, cfr. Carosi, *Il documento notarile* cit.; Vauchez, *I laici nel Medioevo* cit., p. 144; A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006 (ed. or. Paris 1975), p. 166-168.

di un santo che è «nelle mani del diavolo in perdizione» (I 1), ma il rischio, ben più grave, è che essi vedano insultata la propria fede e il proprio procuratore (II 1) o che siano vittime di un autentico imbroglio, come accade in III 1 quando il finto muto e seduttore di monache Masetto, di concerto con la badessa del monastero di cui è giardiniere, imputa al santo titolatore del convento il recupero della parola (ma come non pensare ai certaldesi amabilmente 'crociati' da frate Cipolla con i suoi carboni?). Dal distacco ironico, quasi un moderato scetticismo che segue il proliferare di eventi interpretati come miracolosi (confermato dal fatto che l'argomento scompare dall'orizzonte narrativo del *Decameron* dopo III 1), e dal paragone con le *vita et mors Ciappelletti* risulta un'esortazione, neanche troppo sommessa, a non accettare passivamente le parole di chi grida 'al miracolo', a mantenere un prudente riserbo su eventi del genere e a approcciarli con la dovuta accortezza (senza scadere, però, nella miscredenza, come si vedrà nella novella seguente). Con un tocco di malizia, Boccaccio non si limita a parodiare la tradizione agiografica, ma ne mette tendenzialmente in crisi la veridicità complessiva, gettando qualche sospetto sullo *status* dei santi laici eletti per acclamazione: ovvero, di quella particolare categoria di santi per cui, nella Penisola, furono molto frequenti le richieste di canonizzazione, a partire da quella di sant'Omobono da Cremona nel 1199[12].

La vita Henrici *in* Decameron*, II 1*

Viene allora da chiedersi quale sia concretamente il rapporto tra la novella decameroniana e le agiografie di Arrigo[13]. Sulla figura storica del beato *baucenensis*, le testimonianze letterarie e iconografiche abbondano, sin dai primi anni dopo la sua morte. Queste lo presentano come un forestiero di umile estrazione

[12] Sul tema, cfr. Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-294.

[13] Per tutte le notizie relative alla vita di Arrigo, cfr. I. Sartor, *La vicenda umana di Enrico da Bolzano*, in Id., *Enrico da Bolzano* cit., pp. 51-76 e G. Cagnin, *Eremiti, penitenti e devoti a Treviso tra Duecento e Trecento*, in *Il beato Enrico da Bolzano* cit., pp. 51-116, pp. 75-84; cfr. *ad vocem* in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1964, vol. 4, coll. 1226-1227. Per un'analisi dei rapporti fra *Decameron*, II 1 e le agiografie trecentesche di Arrigo, si veda il capitolo finale di questo lavoro.

sociale, probabilmente un contadino, che, insieme alla moglie, al figlio e a una cognata, muove da Bolzano a Treviso, dove esercita un lavoro modesto, verosimilmente quello di boscaiolo (a differenza di quanto afferma Boccaccio, che presenta Arrigo come un facchino)[14]. Il santo è dunque morto da pochi decenni nel 1351-52 (cioè nel periodo decisivo, probabilmente, per la stesura del *Decameron*) quando Boccaccio viaggia in Veneto, dove le notizie biografiche su Arrigo possono essere facilmente reperibili anche per via orale, sempre ammesso che non gli siano pervenute in precedenza per via scritta[15]. Il Certaldese, in effetti, sembra al corrente di alcune informazioni precise e attestate nelle principali agiografie del santo, come il miracolo delle campane e, soprattutto, l'efficacia taumaturgica di Arrigo sugli attratti[16]. Il racconto boccacciano, poi, autorizza a situare cronologicamente i fatti narrati in II 1 tra il 10 e il 18 giugno 1315, cioè prima che il corpo di Arrigo fosse rinchiuso in un'arca lapidea, l'ottavo giorno dopo la sua morte: altrimenti, i tre protagonisti non avrebbero potuto «andare a *vedere* questo santo» (7) e Martellino non avrebbe potuto essere «sopra il corpo posto» per fingere di guarire (12)[17]. Stando agli studi di Vauchez, Arrigo rientra in quella categoria di santi della carità e del lavoro, fiorita alla fine del Duecento soprattutto nell'Italia settentrionale, costituita da laici non nobili, molti dei quali sposati (proprio come Arrigo), la cui fama non oltrepassò i confini cittadini né

[14] Cfr. Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 62; per l'iconografia di Arrigo, cfr. ivi, p. 65 con la relativa *Appendice Fotografica*, e I. Sartor, *L'iconografia del beato Enrico dal XIV secolo all'età contemporanea*, in *Il beato Enrico da Bolzano* cit., pp. 117-129.

[15] Sull'ambasceria veneta di Boccaccio, cfr. E. Rossini, *Boccaccio nell'area delle alleanze scaligere*, in *Boccaccio Venezia e il Veneto*, cur. V. Branca, Firenze 1979, pp. 9-16, pp. 15-16.

[16] Questo dato risulta dall'elenco dei miracoli del beato, contenuto al termine della agiografia redatta da Pietro da Baone, vescovo di Treviso dal 1359 al 1384 (Michielin, *«Incipit Vita beati Henrici»* cit., pp. 229-285).

[17] Vauchez, basandosi sui *Libri Reformationum communis Tervisii*, racconta del protrarsi del fervore religioso per la morte del beato, con celebrazioni che durano per circa un anno (Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 203-206). Sulla scansione temporale relativa agli eventi che seguono la morte di Arrigo, cfr. Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., pp. 77-130 e pp. 131-158.

in vita né in morte[18]. Queste figure, proclamate sante anche a causa dell'allentamento del controllo ecclesiastico sui processi di canonizzazione tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, sono caratterizzate inoltre dalla capacità di suscitare, *post mortem*, un fervore a volte incontrollabile nelle folle dei compaesani, grazie alla *fama sanctitatis* guadagnata in vita con i loro costumi esemplari. Come testimoniano le cronache, le storie e le agiografie studiate da Vauchez, alla morte di un santo laico, «i fedeli uscivano subito di casa e si precipitavano sul luogo dove ancora caldo era steso il cadavere del defunto per toccarlo ed esserne 'santificati'. In tali occasioni succedevano scene di disordine e a volte di violenza di cui ci hanno conservato il ricordo non solo i testi agiografici, ma anche le cronache»[19]. La finzione letteraria di II 1 sembra darne testimonianza, senza parossismi di sorta. Allo stesso modo, quando Boccaccio riferisce che Arrigo, «povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti» (3)[20], la notazione appare storicamente molto precisa e realistica, poiché è noto che, fra l'ultimo Duecento e il primo Trecento, non solo è diffusa l'idea che valesse più l'aiuto al prossimo della pratica ascetica solitaria, ma è maggiore la ve-

[18] Cfr. Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 159-167 e pp. 57-58; Id, *Esperienze religiose* cit., pp. 27-50; sul contesto storico trevigiano degli anni della vicenda storica di Arrigo, cfr. D. Canzian, *Società e istituzioni a Treviso al tempo del beato Enrico*, in *Il Beato Enrico da Bolzano* cit., pp. 5-32, pp. 17 e 31-32, e Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., pp. 124 e ss.

[19] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 199. È interessante che, mentre tutti i biografi di Arrigo (Boccaccio incluso), parlano di tumulti cittadini e di folle oceaniche accorse a Treviso per il santo, le altre fonti documentarie non attestino degli stravolgimenti nella vita pubblica: proprio il giorno della morte del santo (10 giugno 1315), nella città si stava svolgendo il Processo Avogari, che continuò in modo regolare (Cagnin, *Eremiti, penitenti e devoti* cit., p. 80).

[20] I curatori delle più recenti edizioni del *Decameron* parafrasano il nesso incidentale «con questo» con 'malgrado questo' (cfr. le note a II 1, 3, delle edizioni del *Decameron* curate da Branca, ed. Einaudi, e Quondam, Fiorilla, Alfano, ed. Rizzoli). Ciò fa intendere che il mestiere di Arrigo avrebbe potuto essere un impedimento alla sua santificazione; tuttavia, è opportuno notare, con Vauchez, come l'umiltà del mestiere praticato dai santi laici sia una caratteristica peculiare di questa categoria di personaggi (Vauchez, *Esperienze religiose* cit., pp. 38-39).

nerazione per quei personaggi piccolo e medio-borghesi che praticano un mestiere, meglio se umile[21].

Il discorso cambia quando, più avanti, Boccaccio scrive:

> Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare (4).

Il motivo delle campane sonanti *motu proprio* non è un'invenzione boccacciana, ma un *topos* narrativo della tradizione agiografica[22]. Boccaccio utilizza una serie di dispositivi atti a porre il narratore di secondo grado in una posizione *super partes* fra lo scetticismo e la credulità, come le formule cautelative «o vero o non vero che si fosse» e il verbo «affermavano», entrambe riferite all'episodio delle campane sonanti spontaneamente. Per l'interpretazione del testo, appare decisivo il nesso relativo di valore causale «Per la qual cosa», che si trova in posizione incipitaria e che introduce il periodo sintattico relativo al miracolo delle campane. Il nesso riporta la prospettiva dei trevigiani, che ritengono Arrigo santo uomo e, per questo, affermano che alla sua morte le campane abbiano suonato da sole (certo, non è il punto di vista di Neifile, che invece non valida in proprio tale asserzione). Di conseguenza, la *dispositio* delle notizie su Arrigo fra i capoversi 3-4 sembra alludere che i trivigiani abbiano interpretato come un miracolo il suono delle campane, fondandosi su un'idea di santità che, a sua volta, deriva dal fatto che Arrigo abbia condotto una vita «santissima» e «buona»: un'argomentazione *a priori* che, considerando che perfino Ciappelletto può apparire «simpl*ice*» e «innocen*te*» e «sant*o*» agli occhi del valente frate e dei borgognoni (I 1, 85-86), pare tutt'altro che definitiva per stabilire la *sanctitas*. La posizione della narratrice appare allora concessiva, da un lato, e ironica, dall'altro: Neifile non affer-

[21] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 161-167; sulle convenzioni dei profili dei santi laici, desunte dagli *articuli interrogatorii* dei processi di canonizzazione, cfr. ivi, pp. 518-520 e Vauchez, *Esperienze religiose* cit., pp. 38-39). Nel caso di Arrigo, il quadro tipico del santo laico del XIII-XIV secolo è completato dalla sua condizione di *uxoratus*, dall'ascetismo e dall'aiuto al prossimo (cfr. Sartor, *La vicenda umana* cit.).

[22] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 172-173 e nota *ad locum* 184; Id., *Esperienze religiose* cit., p. 41.

ma ma neanche esclude che i trevigiani, in preda al *furor* religioso, abbiano associato fra loro eventi apparentemente slegati o abbiano interpretato evenienze assolutamente normali come fatti straordinari, sulla scorta della propria fede. In più, il lettore attento ricorderà che, dopo la morte in odore di santità di Ciappelletto, le campane hanno suonato «a capitolo» (I 1, 83), quando il confessore convoca i suoi confratelli per discutere della santità del trapassato: insomma, quanto sarà davvero miracoloso il suono delle campane?

Da ciò che è emerso finora, in II 1 un solo miracolo dichiaratamente falso rischierebbe di inficiare la fama di un uomo (Arrigo) unanimemente dato per santo, anche a fronte di tanti prodigi forse veri e della testimonianza *voce populi*; ne è causa la trovata irriverente di Martellino, i suoi dissacranti effetti di senso sui lettori e il paragone fra i due santi laici decameroniani. Si aggiunga che, nella transizione narrativa da I 1 a II 1, anche qualora la spoglia di Arrigo abbia effettivamente guarito uno storpio e non l'istrione sanissimo, ciò non ne proverebbe di per sé in modo irrefutabile la santità, dato che è insondabile se i mezzani che i fedeli si scelgono siano santi, come forse Arrigo, o dannati, come probabilmente Ciappelletto; lo stesso dicasi dei miracoli realizzati in loro nome[23]. Agli uomini, tuttavia, rimane un'unica certezza teologica, la «benignità» del Padre che, in cambio della «purità della fé», li «essaudisce» coi miracoli, i segni della Sua bontà. La novella II 1, quindi, rinsalda lo scetticismo di fondo nei confronti della fama dei santi laici di Dio, frapponendo una distanza ironica dalla folla credulona; al contempo, però, diffonde un ammirato turbamento davanti alla grandezza e alla bontà di Dio, comunque dispensatrice di miracoli agli occhi dei fedeli (chissà agli occhi dei virtuosi narratori, che non li negano in maniera esplicita?). Perfino i dubbi circa i santi, dunque, confermano la fede in Dio; ovviamente (e tangibilmente) *miraculo patefacto*.

[23] L'entrata in crisi della teologia naturale, nel Trecento, ha comportato una particolare valorizzazione di questi temi; cfr. *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, cur. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Bergamo 1986; Randi, *Il sovrano e l'orologiaio* cit.; M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri – M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Bari 2012, pp. 304-328 (con bibliografia pregressa).

2. «Non tentabis Dominum Deus tuum»: la «reverenza» in II 1

Se è agevole individuare uno spunto per la riflessione religiosa nelle prime tre novelle di «cose catoliche», a partire dalle introduzioni e dai commenti dei narratori, è invece più arduo farlo per II 1, dove l'elemento teologico si concreta principalmente nella presenza del beato Arrigo e nel gioco di rimandi a distanza con san Ciappelletto. La novella, sprovvista tanto di un preambolo teorico quanto di una conclusione dottrinale, sembra infatti lasciare sullo sfondo gli elementi più spiccatamente religiosi per incentrare il racconto sulle avventure del protagonista, come richiederebbe il tema della Giornata. Eppure, nell'introduzione a II 1 si rintraccia un cenno al tema religioso, sebbene incidentale (anche sul piano della sintassi) e perciò non comparabile alle riflessioni, talvolta complesse, di altre novelle «catoliche»: «Spesse volte, carissime donne, avvenne che chi altrui sé di beffare ingegnò, e massimamente quelle cose che sono da reverire, s'è con le beffe e talvolta col danno sé solo ritrovato» (2). Nell'intenzione della narratrice, questo riferimento, in qualche modo edificante, al culto e alla riverenza che si deve alle cose sacre vuole ammaestrare o ammonire circa un comportamento irriguardoso nei loro confronti. Centrale nell'inciso è, infatti, il verbo «reverire», alla cui area semantica Panfilo ha fatto riferimento alla fine di I 1 («Lui [Dio] in reverenza avendo», 91), prima di dirsi «sicurissim*o*» che Dio ascolti la voce di chi lo prega. Quello del rispetto delle cose sacre è un principio elementare, alla portata persino del più grossolano degli uomini come Cimone (V 1): quando, ancora «bestione», vede Ifigenia addormentata, pensa che la fanciulla sia «alcuna dea» e anche lui, nella sua rozzezza, «pur tanto di sentimento avea, che egli giudicava le divine cose essere di più di *reverenza* degne che le mondane» (V 1, 10). Neifile attribuisce quindi alla sua novella un senso didascalico anche abbastanza basilare, focalizzando concisamente gli aspetti etici della religione, le azioni degli uomini e i loro effetti (ossia, pare, non disdicendo «il discendere oggimai agli avvenimenti e agli atti degli uomini» nei riguardi dei *sacra*, per usare le parole di Filomena in I 3).

L'attenzione del lettore, di conseguenza, deve appuntarsi sulla beffa che si realizza quando il finto attratto Martellino è nell'atto di guarire dalla sua paralisi «sopra il corpo» di sant'Arrigo. Dalla prospettiva dei devoti trevigiani, tutto sembra vero-

simile: un «attratto», una spoglia santa, il contatto taumaturgico, la sanità riacquistata. Agli occhi del lettore medievale (ma anche del lettore attuale), finisse così la storia, un Dio che permette a un buffone di insultare un santo, simulando una finta guarigione, non potrebbe che apparire iniquo; l'inganno di Martellino, in più, non è seguito da alcun tipo di pentimento e, in questo senso, il buffone è persino più colpevole dell'altro grande simulatore, Ciappelletto, della cui reale «contrizione» *in articulo mortis*, se non si può dire che si sia verificata, neanche si può esser certi che non ci sia stata (almeno, stando ai dubbi di Panfilo)[24]. La vicenda, com'è noto, prende una brutta piega: un concittadino di Martellino che si trova per caso a Treviso lo riconosce, ride della sua trovata e lo sbugiarda pubblicamente (14). I trevigiani, intuito l'inganno e avutane conferma dal fiorentino, «si fecero per forza innanzi e cominciarono a gridare: "Sia preso questo traditore e beffatore di Dio e de' santi, il quale, non essendo attratto, per schernire il nostro santo e noi, qui a guisa d'attratto è venuto!"» (17). Le parole dei trevigiani, in questo frangente, rendono esplicita quale sia la colpa di Martellino, ovvero «schernire il nostro santo e noi» facendo della loro devozione l'oggetto di una derisione sanzionatoria (sebbene ciò vada oltre le intenzioni dell'attore imprudente); ne scaturiscono il tentativo di linciaggio, il processo e la concitata salvezza. Dunque, chi ha raggirato i fedeli esce vivo, ma non indenne, dal «gran pericolo» che ha corso, con almeno il perdono del tribunale degli uomini (Martellino, infatti, si salva «oltre alla speranza» sia dal linciaggio che dalla condanna capitale), ma ha comunque passato un brutto quarto d'ora. Il problema principale della novella II 1 si pone quindi in questi termini: essendo in ballo le «cose da reverire», nei casi avvenuti è possibile rintracciare l'intervento di Dio, eventualità che la narratrice, pur non esternandola, sembra sottintendere in maniera fine?

[24] Il tema religioso di II 1 proietta sull'agnizione la memoria dell'ammonimento di Gesù in *Lc*, 12 2: «Nihil autem opertum est, quod non reveletur, neque absconditum, quod non sciatur» (per cui cfr. anche *Lc*, 8 17, *Mt*, 10 26, *Mc*, 4 22); il sottotesto evangelico indicato è ritenuto pertinente da Branca anche per altri luoghi decameroniani, come I 2 (in merito ai peccati della Curia che Dio vede comunque), II 9, 19 e X 7, 40 (in cui si dice che Dio «solo i cuori de' mortali vede»; cfr. le relative note di Branca, in *Decameron*, ed. Einaudi).

Nell'*incipit*, Neifile blandamente indica nella vicenda di Martellino la dimostrazione che una qualche *ratio* intervenga *ad extra*. Stando alle sue parole, il caso fortuito appare quasi estraneo alla storia; piuttosto, la sua collocazione all'interno della Giornata II e la ricorrenza dell'espressione «per avventura» nello snodo narrativo fondante (l'agnizione di Martellino, 14) suggerirebbero un'interpretazione della Fortuna quale divina ministra delle cose umane, sul modello tomistico e dantesco[25]. Ma, mancando nella novella ogni chiaro riferimento a questa concezione, i generici riferimenti all'accidentalità dei casi fortunosi paiono una cortina di cautela dietro cui la raffinata narratrice cela la propria umana incertezza in merito all'intervento provvidenziale nella vicenda[26]: in effetti, l'uomo non può leggere «nel segreto della

[25] Delle due ricorrenze dell'espressione «per avventura», la più significativa è quella al capoverso 14; l'altra è al 31, quando la storia si sta avviando al lieto fine (il giudice che sta processando Martellino «per avventura aveva alcuno odio ne' fiorentini»). Questa visione della Fortuna decameroniana come «ministra» di Dio è sostenuta da un'ampia parte della critica: Branca, *Boccaccio medievale* cit., p. 44; V. Cioffari, *The conception of Fortune in the* Decameron, «Italica», 17/4 (1940), pp. 129-137, p. 129; M. Bardi, *Il volto enigmatico della fortuna. II Giornata*, in *Prospettive sul Decameron*, cur. G. Barberi Squarotti, Torino 1989, pp. 25-38, p. 25. Sul tema della Fortuna/fato nel medioevo, A. Graf, *La credenza nella fatalità*, in Id., *Miti leggende e superstizioni del medio evo*, cur. C. Allasia, W. Meliga, Milano 2002, pp. 179-199. Sulla Fortuna in Dante, cfr. almeno N. Mineo, *Fortuna, libertà e volontà nell'antropologia dantesca*, in *Fortuna.* Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana. Università degli studi Suor Orsola Benincasa (Napoli, 2-3 maggio 2013), cur. S. Zoppi Garampi, Roma 2016, pp. 59-86, pp. 59-62.

[26] Soprattutto in tempi recenti, gli studiosi hanno notato le oscillazioni interne al *Decameron* in merito alla concezione tomistica della Fortuna (cfr. Zatti, *Il mercante sulla ruota* cit., p. 90: «Nomi diversi quindi la battezzano [la Fortuna] secondo una sostanziale intercambiabilità di prospettive, che ora accentua l'aspetto provvidenziale ("Iddio": novelle 3, 4, 6, 8, 10), ora quello di pura casualità irrazionale ("per avventura": novelle 2, 3, 5, 6, 7), talora, come si vede, con alternanza all'interno della medesima novella, e persino con qualche ambiguità irriverente, come nel caso di san Giuliano Ospitaliere a cui Rinaldo d'Asti delega fiduciosamente la sua certezza di un buon albergo. Soltanto in rare circostanze la Fortuna riceve qualificazioni prettamente laiche e materialiste chiamando in causa l'umana psicologia»; cfr. anche R. Bragantini, *Invidie e favori della Fortuna nel* Decameron, in *Fortuna* cit., pp. 87-107; P. M. Sipala, *I meccanismi della*

divina mente» e, forse proprio per questo, Neifile si ferma a un accenno iniziale all'eventualità che la mancata reverenza verso le cose sacre sia punita da Dio «spesse volte». Nondimeno, in II 1 l'occorrenza dell'oltraggio *ad reverenda* si congiunge a una punizione dell'irriverente: questo seppur minimo indizio di una *ratio* nelle vicende fortunose, unito ai dati esaminati, evoca la suggestione evangelica del diffuso precetto «Non tentabis Dominum Deus tuum» (*Mt,* 4 7; *Lc,* 4 12; *1Cor*, 10 9; *Dt,* 6 16), ricorrendo al quale trovano buona amalgama il dettame teorico e il riscontro pratico della novella, connotata in senso esemplare da Neifile. In effetti, la punizione di Martellino appare commisurata alla sua colpa, come se i fili della storia siano mossi con criterio: l'incauto derisore di sant'Arrigo, dopo essere stato ben «pettinato», torna sano e salvo a casa. A ben vedere, difatti, l'intento originario del beffatore è evidentemente ludico e non intenzionalmente offensivo nei confronti del mezzano di Dio: i tre fiorentini sono soltanto «disiderosi (...) d'andare a vedere» il corpo di Arrigo, perché sorpresi dall'accorrere della folla, e per quest'unica ragione organizzano la beffa. Essa, quindi, non ha all'origine uno scopo irrisorio nei confronti dei trevigiani devoti né, tantomeno, vuole essere blasfema verso Arrigo, il cui *status sanctitatis* non è mai messo in dubbio dai protagonisti in maniera esplicita o implicita. La stessa scena del finto risanamento sembra preterintenzionale: i tre non l'hanno progettata (perlomeno nelle parole), ma Martellino, una volta raggiunto il corpo di Arrigo in forma di paralitico, non può far altro se non accontentare gli emozionati trevigiani, inscenare la propria guarigione (agendo, da buon attore, secondo le aspettative del pubblico) e completare la recita.

Quasi riceva un adeguato contraccambio per ciascuna sua azione, lo sprovveduto 'tentatore di Dio' Martellino esce di scena al solo prezzo di uno spavento per la morte scampata (che, con Neifile, possiamo dire causato dall'irriverenza verso le cose sante) e torna «san*o* e salv*o* a casa» (per l'assenza d'intenzionalità nella sua blasfemia?); lo stesso vestito che gli viene donato dal signore di Treviso pare compensare lo stracciamento degli abiti per mano dei trevigiani («e stracciatili tutti i panni indosso», 18),

fortuna in Decameron *II*, in Id. *Poeti e politici da Dante a Quasimodo*, Palermo 1994, pp. 44-54).

in seguito allo smascheramento della beffa[27]. In II 1 tali risvolti si armonizzano con il concetto per cui la «benignità» di Dio è così grande che non è dato sapere se Egli abbia inflitto una punizione solenne a Ciappelletto, il quale pure «h*a,* vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio» e gliene fa un'altra *in articulo mortis* con la falsa confessione: diverrebbe allora un po' eccessivo punire la scanzonata irriverenza di un innocuo buffone che, senza troppa malizia, ha beffato Dio e i santi.

[27] Sul tema della spoliazione, Zatti, *Il mercante sulla ruota* cit., p. 84.

Capitolo V
«Digna factis recipimus». Fede dei semplici e remunerazione in *Decameron*, II 2

La seconda novella della Giornata narra, per bocca di Filostrato, le peripezie di Rinaldo d'Asti, un mercante che nutre una incrollabile devozione in san Giuliano Ospitaliere, noto protettore dei viandanti. Nell'arco di una notte, egli dapprima viene derubato, poi, dopo aver quasi rischiato di morire per il freddo, è ben ospitato a Castel Guglielmo e, infine, persino accolto nel letto della castellana[1]. Sebbene con toni differenti, tanto Rinaldo quanto la brigata imputano la piega favorevole presa dagli eventi a san Giuliano, ritenuto nel Medioevo procuratore di buoni alberghi (metaforici e non), e alla forza del suo paternostro, che il suo devoto ha cura di recitare ogni giorno. Proprio per la presenza di elementi afferenti la religione popolare e la superstizione, la novella è stata studiata soprattutto negli aspetti più connessi a questo tema, oltre che in relazione all'argomento di Giornata[2].

[1] Sulle fonti di II 2, cfr. C. Segre, *La posizione del* Decameron *nella letteratura romanza del Due e Trecento*, in *Il* Decameron *nella letteratura europea*. Atti del Convegno organizzato dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di scienze letterarie e filologiche dell'Università di Torino (Torino, 17-18 novembre 2005), cur. C. Allasia, Roma 2006, pp. 47-58, p. 51; Branca, nota 1 a II 2, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. 141-142. Alcune considerazioni di questo capitolo sono state pronunciate durante il convegno dell'Università della Basilicata "I luoghi e le forme del Potere" (Potenza, 28-29 novembre 2018) e confluite in L. Camassa, *Potere dei santi nel* Decameron*: nota sulla novella di san Giuliano (II 2)*, in *I luoghi e le forme del Potere dall'antichità all'età contemporanea*, cur. A. Araneo, Potenza 2019, pp. 219-234.

[2] Poche invece le letture sistematiche, talora su posizioni diverse da quella assunta in queste pagine: fra queste, G. Cestaro, *Rinaldo d'Asti. Drama of the signifié*, «Carte Italiane», 7 (1985-86), pp. 14-27; R. West, Decameron *II 2: a Dream Trip*, «Italian Quarterly», 143-146 (2000), pp. 127-142; F. Palma, Decameron*, II 2. Remissività e prontezza di spirito al cospetto della Fortuna*, «Letteratura Italiana Antica», 23 (2022), pp. 61-75. Della bibliografia su san Giuliano, si darà conto in seguito.

Il filone di studi su san Giuliano è quantomai vivo. Numerose ricerche sulla sua leggenda, soprattutto fra la metà del XIX secolo e gli anni '70 del XX, ne hanno messo in luce la grande diffusione, principalmente in Francia e in Italia, sia nelle tradizioni popolari sia nella letteratura, come confermano alcuni *fabliaux* francesi e varie liriche trobadoriche dei secoli XII-XIII, secoli in cui la leggenda, a quanto pare, è già formata nei suoi tratti essenziali[3]. La storia di san Giuliano, la cui *fabula* è sostanzialmente la stessa in tutte le versioni della *vita*, è inoltre narrata in alcuni dei più importanti *compendia ad usum praedicantium*, sillogi di *exempla* e raccolte di agiografie, come gli anonimi *Gesta Romanorum*, l'*Epilogus in gesta sanctorum* di Bartolomeo da Trento, lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais, l'*Abbreviatio in gestis et in miraculis sanctorum* di Jean de Mailly, la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze (che Boccaccio conosce e che spesso utilizza nella stesura delle novelle)[4]. Non mancano i testi in versi di natura poetica che ineriscono san Giuliano; fra di essi, si annovera una *legenda Iuliani* versificata in lingua d'oïl e una in latino, di probabile provenienza francese (la *vita* del manoscritto di Bruges, riportata alla luce da Baudoin De Gaiffier nel 1945)[5]. La credenza

[3] Cfr. almeno M. Oberziner, *La leggenda di s. Giuliano il parricida*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 93 (1934), pp. 253-309; B. De Gaiffier, *La légende de S. Julien l'hospitalier* «Analecta Bollandiana», 63 (1945), pp. 145-219 (alle pp. 162-164, De Gaiffier cita anche una *vita* latina, tràdita da un manoscritto del XV secolo e che consiste nella traduzione di una *vita* francese in prosa) e Id., *La légende de S. Julien l'hospitalier. Notes complémentaires*, «Analecta Bollandiana», 94 (1976), pp. 5-17; G. Bonomo, *Il Paternostro di San Giuliano nella letteratura e nel folklore*, «Annali della Facoltà di Magistero di Palermo», 3 (1961-62), pp. 195-257; G. Giacobello, *La* divota historia *di san Giuliano il parricida*, «Lares», 62/4 (1996), pp. 623-666; M. Giacintucci, *Il* paternoster *di san Giuliano ospitatore. Testi e letterature dalle origini alle fonti narrative italiane*, Chieti 2018; cfr. *Giuliano l'Ospedaliere* in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. 6, coll. 1203-1208. La più antica testimonianza della leggenda dell'Ospitaliere è la *Vita s. Gilduini*, un'agiografia redatta da un anonimo monaco francese intorno alla fine del XII secolo, in cui già compaiono tutti i tratti salienti della leggenda, per cui cfr. *Historia inventionis et miraculorum sancti Gilduini*, «Analecta Bollandiana», 1 (1882), pp. 149-177, pp. 150-51.

[4] Cfr. Branca, *L'"exemplum", il Decameron e Jacopo da Varrazze* cit.

[5] Tutti i testi sopra elencati sono stati redatti principalmente tra Francia e Italia e sono databili tra la metà del XIII e l'inizio del XIV se-

in san Giuliano patrono dei viaggiatori è fondata sulla sua leggenda: dopo l'involontario parricidio preannunciato da un cervo, Giuliano espia la sua colpa fornendo ospitalità e supporto ai pellegrini che devono attraversare un fiume. Alcune fonti francesi, individuate da Arturo Graf, non lasciano dubbi sul fatto che il santo, già dal XII secolo, sia noto anche per il suo potere di procacciare «buon*e* nott*i*»[6]; è tuttavia assodato che tale credenza, di concerto con la leggenda, sia estremamente diffusa in tutta Europa, dall'Inghilterra e dal nord della Francia fino alla Sicilia[7]. Si può leggere, ad esempio, una canzone di Guglielmo

colo. La figura dell'Ospitaliere ricorre anche in alcune opere di area inglese risalenti al XII-XIII secolo, di tipo letterario (il racconto del conte Guglielmo Percy, una collezione di *exempla* chiamata *Speculum laichorum*, un resoconto di viaggio ultraterreno in latino detto *visio Thurkilli*, per cui cfr. F. Fonio, *Le storie di san Giuliano ospitaliere*, Novara 2008, pp. 37-64) e religioso (la regola monastica *Ancren Riwle*). Si rimanda alla bibliografia indicata in precedenza per tutte le notizie sulle opere elencate.

[6] A. Graf, *San Giuliano nel* Decamerone *e altrove*, in Id., *Miti, leggende e superstizioni* cit., pp. 323-330. Così, ad esempio, Jacques d'Ostun ringrazia per la notte piacevole che gli si prospetta: «Saint Julien qui puet bien tant, / ne fist à nul home mortel /si doux, si bon, si noble hostel» (ivi, p. 326); e Eustache Duchamps († 1406) scrive: «qui prend bonne femme, je tien / que son ostel est Saint Julien» (A. Méray, *La vie au temps des trouvères*, Paris 1873, p. 77).

[7] Bonomo, *Il Paternostro* cit., p. 211 e ss. Si riporta qui, fra le numerose possibili, solo due testimonianze esemplari, una anteriore e una coeva al *Decameron*. La prima è segnalata da Graf: si tratta di due versi estrapolati da una canzone (probabilmente, della fine del XIII secolo) del poeta Guillaume de la Villeneuve e riferiti a un monastero di Parigi intitolato all'Ospitaliere: «Saint Juliens, / Qui herberge les Chrestiens» (Graf, *San Giuliano nel* Decamerone cit., p. 326; Graf cita da *Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XV*^{e} *siècles*, ed. E. Barbazan, II, Paris 1808, p. 288). La seconda è il testo di una pergamena del secolo XIV (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Nuovi Acquisti 201, edita da Oberziner nel 1933), un «talismano che i pellegrini portavano con loro nei viaggi pericolosi», in cui è citato il santo: «O Deus, qui beato Juliano confessori tuo atque pontifici spetialem hospitalitas gratiam contulisti, concede, nobis eius meritis et intercessione, hospitium securum et idoneum, fragilitati nostre congruum et maiestati tue acceptum: per Christum dominum nostrum. Amen» (M. Oberziner, *Il* paternoster *di s. Giuliano*, «Lares», 4/3 (1933), pp. 10-25, pp. 23-24, anche per la bibliografia pregressa e per la descrizione della pergamena; cfr. pure P. Toschi, *Intor-*

IX d'Aquitania († 1137), *Ben vuelh, que sapchon li pluzor* (vv. 29-31): «Dieus en lau e sanh Jolia: / Tant ai apres del juec doussa / Que sobre totz n'ai bona ma», dove il «juec doussa» (il dolce gioco), in cui Guglielmo dice di essere versato («ai bona ma»), sembra richiamare il «juec d'amor» del v. 11[8]. Non sono troppo differenti certi versi d'amore del trovatore Peire Vidal († dopo il 1205), nella canzone *Tart mi veiran mei amic en Tolzan* (XXX, vv. 25-26): «Dona, ben aic l'alberc San Jolian, / quan fui ab vos dins vostre ric ostal»[9].

Con una modulazione giocosa molto simile a quelle delle due liriche trobadoriche, Boccaccio riprende *in toto* il *topos* erotico legato alla figura di san Giuliano, dacché, pure in II 2, l'«albergo» di san Giuliano assume la solita connotazione licenziosa: quando la vedova che ospita Rinaldo ne osserva le fattezze e i modi piacevoli (29 e 32), viene presa da un «amoroso disio» e lo invita nel suo letto: è dunque plausibile che, nel *Decameron*, l'espressione «buon albergo» abbia sin dall'inizio un doppio senso erotico, subito comprensibile per il lettore medievale. Boccaccio, in più, trascrive una *vita Iuliani* nello Zibaldone Magliabechiano (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Banco Rari 50, cc. 195v-196r), una miscellanea di testi latini, databile tra la fine degli anni '30 e la metà degli anni '50 del Trecento. La versione della leggenda ricopiata in questo scartafaccio di servizio è tratta dalla *Chronologia Magna* di Paolino Veneto (Parigi, Bibliotèque Nationale de France, ms. Par. lat. 4939, coll. CCXXVf-CCXXVIa-c)[10],

no al paternoster *di S. Giuliano*, «Lares», 4/3 (1933), pp. 60-63). Sul paternostro di san Giuliano, si ricorda, fra le molte testimonianze, una preghiera sull'usanza di pronunciarlo al mattino: «Tu as dire le paternostre / saint Julian à c'est matin / soit en roumans, soit en latin: / or tu seras bien ostelé», (Bonomo, *Il Paternostro* cit., p. 212, che cita da *Fabliaux ou contes du XII*e *et du XIII*e *siècle*, ed. E. Barbazan, III, Paris 1779, p. 108).

8 Guglielmo IX, *Vers*, cur. M. Eusebi, Parma 1995, pp. 52-60; cfr. ancora Bonomo, *Il Paternostro* cit., pp. 212-214, Graf, *San Giuliano nel* Decamerone cit., pp. 326-328 e Oberziner, *Il* paternoster *di s. Giuliano* cit., pp. 11-13 e note *ad loca*.

9 Peire Vidal, *Poesie*, cur. D'Arco S. Avalle, Milano – Napoli 1960; cfr. ancora Giacintucci, *Il* paternoster cit., pp. 104-119.

10 Cfr. Branca, nota 1 a II 2, 1, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. 141-142, anche per altra bibliografia). Sul Par. lat. 4939, cfr. almeno C. M. Monti, *Osservazioni sul ruolo di Paolino Veneto nella diffusione delle sue opere*, in *Paolino Veneto. Storico narratore geografo*, cur. R. Morosini, M. Ciccuto, Ro-

nei cui confronti il Certaldese è parecchio irriguardoso, come dimostrano certe glosse e alcuni commenti ingiuriosi all'opera del Minorita[11]. Non è da escludere che Boccaccio conosca la *Chronologia*, oltre (naturalmente) la divulgata leggenda di san Giuliano, già all'altezza della composizione del *Decameron*; ciò consente di affermare, sulla base del testo-fonte di Paolino e, eventualmente, del racconto-fonte su san Giuliano, che in II 2 Boccaccio conduca un'ammiccante operazione di integrazione degli elementi salienti della leggenda giulianea con le vicende del mercante Rinaldo, suggerendo sottilmente al lettore il modello narrativo specifico entro cui inquadrare il proprio orizzonte di attesa e alla luce del quale interpretare gli eventi narrandi[12].

Varrà la pena dunque soffermarsi su altri motivi, sempre correlati alla religione, che si inseriscono nel contesto del ciclo di «cose catoliche»: nella fattispecie, il motivo della devozione al santo e i suoi esiti narrativi consentiranno un'interpretazione della novella che tenga conto dei commenti della brigata e dell'introduzione del narratore.

ma 2018, pp. 131-160, pp. 140-142; a questo volume si rimanda in generale per la figura e l'opera del Minorita, in particolare per il contributo di R. Morosini, *Fra' Paolino da Venezia: ritratto di un pensatore francescano*, pp. 7-14; cfr. inoltre, ancora su Paolino, C. M. Monti, *La Campania nel* De mappa mundi *di Paolino Veneto*, «Italia Medioevale e Umanistica», 54 (2013), pp. 285-342. Sullo Zibaldone Magliabechiano, cfr. M. Cursi – M. Fiorilla, Giovanni Boccaccio, in *Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento*, cur. G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma 2013, pp. 43-103 (p. 51), con bibliografia pregressa; M. Cursi, *La scrittura e i libri di Giovanni Boccaccio*, Roma 2013, pp. 50-52; M. Petoletti, *Gli zibaldoni di Giovanni Boccaccio*, in *Boccaccio autore e copista*, cur. T. De Robertis, C. M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze 2013, pp. 291-326 (in particolare, S. Zamponi, *Lo Zibaldone Magliabechiano, monumento fondativo della cultura storica di Boccaccio*, scheda 57, pp. 313-316 e M. Petoletti, *Tavola di ZM*, pp. 316-326). Si è mantenuto l'indicazione del numero di carte di ZM secondo la numerazione del XIV-XV secolo, più utilizzata rispetto alla recente del XX secolo (ivi, p. 313).

11 «imbractator» e «Venetus bestia» sono fra gli epiteti meno offensivi, cfr. Petoletti, *Tavola di ZM* cit., pp. 320-321 (c. 138r; c. 139v).

12 Sia concesso di rimandare a L. Camassa, *La* vita Iuliani *dello Zibaldone Magliabechiano e la novella di Rinaldo d'Asti*, «Filologia e Critica», 46 (2021), pp. 421-432; sulla riscrittura parodica della leggenda di san Giuliano in II 2, cfr. I. Tufano, *Narrativa e agiografia greca nel* Decameron, in *Boccaccio veneto* cit., pp. 253-263, pp. 256-257.

1. La simplicitas *di Rinaldo*

Almeno a parole, una generale approvazione da parte della brigata sembra essere accordata al protagonista di II 2 e alla sua devozione spiccatamente rudimentale. Quando discute con i masnadieri delle «orazioni che gli uomini fanno a Dio», Rinaldo si definisce un «uomo materiale e rozzo» e con «poche orazioni (…) per le mani, sì come colui che mi vivo all'antica e lascio correr due soldi per ventiquattro denari» (7):

> ho sempre avuto in costume, camminando, di dir la mattina, quando esco dell'albergo, un paternostro e una avemaria per l'anima del padre e della madre di san Giuliano, dopo il quale io priego Idio e lui che la seguente notte mi deano buono albergo. E assai volte già de' miei dì sono stato, camminando, in gran pericoli, de' quali tutti scampato pur sono la notte poi stato in buon luogo e bene albergato: per che io porto ferma credenza che san Giuliano, a cui onore io il dico, m'abbia questa grazia impetrata da Dio; né mi parrebbe il dì bene potere andare né dovere la notte vegnente bene arrivare, che io non l'avessi la mattina detto (8)[13].

Il mercante descrive un vero e proprio rituale, un'abitudine che pratica «sempre» quando, «la mattina», «esc*e* dall'albergo» e si rimette in viaggio («camminando»): si tratta di pratiche devozionali elementari, che Zatti propone di considerare superstiziose anche per la cultura medievale[14]. Di certo, Rinaldo non fonda la sua devozione su un sapere teologico alto, quanto piuttosto su riti, pratiche e usanze di tipo popolare, ai quali attribuisce un potere apotropaico e fruttifero. La fiducia del mercante nell'Ospitaliere è tale che, come rileva Graf, Rinaldo resta indifferente nei confronti degli eventi che si trova a vivere[15]; in effetti, egli

[13] Sulle orazioni e sulle preghiere a san Giuliano, cfr. Oberziner, *La leggenda di s. Giuliano* cit., e Bonomo, *Il Paternostro* cit.

[14] Zatti, *Il mercante sulla ruota* cit., p. 92; la consuetudine di Rinaldo riproduce la pratica delle preghiere-scongiuri popolari, in uso soprattutto nella Sicilia orientale, per cui cfr. anche C. Naselli, *Diffusione e interpretazione del paternostro di san Giuliano in Sicilia*, in *Atti del III Congresso di Arti e Tradizioni popolari (Trento, settembre 1934)*, Roma 1936, pp. 255-268 e M. P. Giardini, *Tradizioni popolari nel «Decameron»*, Firenze 1965, pp. 1-12.

[15] Graf, *San Giuliano nel* Decamerone cit., p. 324. Per certi versi, Rinaldo risulta anche remissivo nei confronti di quanto gli accade, come nota Palma, Decameron*, II 2* cit., pp. 65-66.

non è sorpreso neppure davanti alla singolare remunerazione ricevuta dal santo e, per la sua lieta riuscita, ringrazia Dio e san Giuliano (del cui intervento non dubita) in due occasioni: dopo essere stato accolto a Castel Guglielmo e riconfortato dal bagno caldo («cominciò a ringraziare Idio e san Giuliano che di sì malvagia notte, come egli aspettava, l'avevano liberato e a buono albergo, per quello che gli pareva, condotto», 27) e dopo l'arresto dei banditi e il recupero dei beni rubati («Idio e san Giulian ringraziando, [Rinaldo] montò a cavallo e sano e salvo ritornò a casa sua, 42). Al contrario, Rinaldo si stupisce quando, derubato dai masnadieri, rischia l'assideramento e pare reclamare il giusto contraccambio per la sua fede, che, fino a quel momento, stenta ad arrivare: «tristo e dolente si pose a stare, spesse volte dolendosi a san Giuliano, dicendo questo non essere della fede che aveva in lui» (17). L'eventualità che san Giuliano non ripaghi con le dovute attenzioni le preghiere a lui rivolte non rientra nel tacito accordo fra i due: nelle attese del mercante, alla sua fede *deve* seguire una contropartita congrua da parte del santo.

Per queste caratteristiche, quella del protagonista può essere vista come la devozione di coloro che, per dirla con Panfilo, si contraddistinguono per l'«ignoranza» delle cose di Dio e per la «purità della fé», i quali si possono dunque definire *simplices* (senza l'accezione negativa di 'sciocchezza intellettiva')[16]. Effettivamente, anche il dolersi di Rinaldo con san Giuliano, che al momento non si sta rivelando meritevole della fiducia riposta in lui, echeggia il tema del rimprovero rivolto a Dio o ai santi dal fedele ingenuo, diffuso nella letteratura edificante medievale. Se ne rintraccia un chiaro esempio nel *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach († 1240), cui molti autori dei secoli seguenti attingono per i numerosi spunti anche narrativi che esso offre; al cap. XXX della *Distinctio Sexta*, intitolata (non a caso) *De simplicitate*, Cesario narra di un «quidam conversus simplex», il quale, afflitto dalle tentazioni, si rivolge a Cristo dicendo: «Vere, Domine, si non liberaveris me ab hac tentatione, ego matri tuae

[16] Boccaccio, infatti, colloca la *simplicitas* in un elenco di virtù cristiane (femminili) al termine di una lunghissima tirata misogina nel *De casibus* (I XVIII, 32): «Sino christianas, ex quibus plurime grandi mentis integritate, virginitate, simplicitate, castitate, constantia aliisque meritis floruere» (si cita da *De casibus virorum illustrium*, cur. P. G. Ricci, V. Zaccaria, in Giovanni Boccaccio, *Tutte le opere*, cur. V. Branca, Milano 1983, IX).

de te conquerar». L'autore racconta che «Pius Dominus magister humilitatis et amator simplicitatis, ac si timeret apud matrem accusari, conversi querimoniam praevenit, tentationem eius mox mitigans»[17]. Proprio come fa Cesario, che enfatizza la predilezione di Dio («amator simplicitatis») per la semplicità del devoto, anche Filostrato, dopo aver riportato le parole sconsolate di Rinaldo, commenta: «Ma san Giuliano, avendo a lui riguardo, senza troppo indugio gli apparecchiò buono albergo» (18), una considerazione che avvia gli eventi al lieto fine che il lettore, conoscendo la sfera d'azione di san Giuliano, facilmente indovina come pruriginoso[18]. Filostrato prospetta quindi un santo che, in seguito alle riprensioni di Rinaldo, quasi si riscuote da un torpore momentaneo e si adopera prontamente per riparare all'errore commesso, proprio come fa Cristo nell'*exemplum* di Cesario; al contempo, viene ribadita una volta di più la *simplicitas* di Rinaldo, che si sente autorizzato a lagnarsi con il suo santo patrono. Le sue rimostranze sono strettamente legate alle sue usanze religiose e al paternostro soprattutto, che nell'autorappresentazione del protagonista (ignorante, ma non «mentacatto», 38) appaiono come il frutto di un calcolo utilitaristico che sortisce sempre gli effetti desiderati, permettendogli ogni volta

[17] Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Colonia – Bonn – Bruxelles 1851, I, dist. VI, cap. XXX. Sul *Dialogus miraculorum*, cfr. Gurevič, *Contadini e santi* cit., pp. 3-61, e pp. 277-334.

[18] La figura del devoto che, persino nella sofferenza, rimane fedele a Dio (come Rinaldo nel suo memento mei rivolto a san Giuliano) è presente in *Sal* 73 1-28, di cui si riporta i versetti più vicini a II 2: «(1) Quam bonus rectis est Deus, / Deus his, qui mundo sunt corde! / (2) Mei autem paene moti sunt pedes, / paene effusi sunt gressus mei, / (3) quia zelavi super gloriantes, (…) / (7) Prodit quasi ex adipe iniquitas eorum, / erumpunt cogitationes cordis. / (8) Subsannaverunt et locuti sunt nequitiam, / iniquitatem ab excelso locuti sunt (…) / (18) verumtamen in lubrico posuisti eos, / deiecisti eos in ruinas. / (19) Quomodo facti sunt in desolationem! / Subito defecerunt, perierunt prae horrore. / (20) Velut somnium evigilantis, Domine, / surgens imaginem ipsorum contemnes (…). / (27) Quia ecce, qui elongant se a te, peribunt; / perdidisti omnes, qui fornicantur abs te. / (28) Mihi autem adhaerere Deo bonum est. / ponere in Domino Deo spem meam». Si riconoscono facilmente, nel salmo, alcuni motivi comuni a II 2: la bontà divina rivolta ai *mundo corde*, il male in cui può incorrere il fedele, l'iniquità di chi lo irride e l'inevitabile punizione che colpirà lo schernitore, la fiducia in Dio del fedele.

di «scamp*are*» da «gran pericoli» quando «cammin*a*» (8). A maggior ragione dopo il rimprovero all'Ospitaliere, pertanto, la devozione di Rinaldo emerge come l'esito di un attento processo di valutazione, al termine del quale è possibile stabilire l'utilità del rapporto con san Giuliano: rapporto che, nei fatti, si configura semplicemente come un *do ut des*. La «grazia», che il mercante riceve in seguito alle sue preghiere e che consiste nell'adempimento della sua richiesta di un «buon albergo», lo conferma nelle sue pratiche devozionali, né Rinaldo si cura degli aspetti speculativi della religione o di come dovrebbe essere declinato il rapporto tra uomo e Dio: conta che alla preghiera (e, se necessario, al rimbrotto) segua la «grazia». Dal canto suo, san Giuliano si compiace di remunerare il tipo di religiosità grossolana, «materiale e rozz*a*» di Rinaldo (e, parrebbe, persino l'inclinazione a valutare esiti e vantaggi pratici), secondo quanto già annunciato da Filostrato, *e contrario*, nell'*incipit*:

> Belle donne, a raccontarsi mi tira una novella di cose catoliche e di sciagure e d'amore in parte mescolata, la quale per avventura non fia altro che utile avere udita; e spezialmente a coloro li quali per li dubbiosi paesi d'amore sono caminanti, ne' quali chi non ha detto il paternostro di san Giuliano spesse volte, ancora che abbia buon letto, alberga male (3).

Sebbene in un contesto fin dall'inizio evidentemente scherzoso che ne rende la ricezione ondivaga tra approvazione e sospetto divertito, la novella sembra accreditare la religione dei *simplices* e il loro scarso sapere nelle cose di Dio, un po' come avviene in I 2 per l'efficacia pratica dei discorsi dell'*idiota* Giannotto sulla verità del cristianesimo.

La valorizzazione del sapere dei *simplices*, un *topos* evangelico, nel Trecento è argomento di dibattito a livello accademico. Il concetto per cui, ai fini della salvezza che è fondata sull'amore per Dio, la fede incrollabile dell'ignorante è più efficace della sapienza teologica del dotto si ritrova nel pensiero di un contemporaneo di Boccaccio, Giovanni Buridano, rettore dell'università di Parigi (nel 1328 e nel 1340). Buridano, nel *Liber X* delle *Questiones super decem libros Ethicorum*, chiedendosi se «humana felicitas sic consistat in actu intellectus vel in actu voluntatis» (*quaestio quinta*), asserisce che «consistit in actu voluntatis», dal momento che «vetula amans Deum licet de Deo modicam habeat noticiam placet Deo quia amat et tamen magnus clericus

multas habens de Deo noticias si non amat Deum non placet Deo»[19]. In chiave comica, anche nel *Decameron* c'è una valorizzazione, fondata sul primato della volontà sull'intelletto, della religione dei *simplices* in merito al rapporto dell'uomo con Dio, il che marca una presa di distanza dalla teologia filosofica di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino e, al contempo, segnala una volta di più la ricettività di Boccaccio alle dispute teologiche contemporanee[20]. In II 2, però, la questione viene decisamente ferializzata e sottoposta all'usuale processo di desublimazione da parte dell'autore, che adatta un motivo tematico alto a schemi e toni narrativi bassi, non col fine di screditarlo, ma con l'intenzione di dimostrarne la quotidiana validità: difficilmente si spiegherebbe altrimenti il successo narrativo del *simplex* Rinaldo.

2. *«Digna factis recipimus»: la remunerazione divina*

Quando racconta della fine toccata ai masnadieri che hanno canzonato san Giuliano, Filostrato dimostra velatamente che l'irrisione nei confronti dei *reverenda* è ricambiata «quasi per divino miracolo» con una sorte ben peggiore di un cattivo albergo: infatti i briganti, che rapinano il devoto protagonista e si fanno beffe del potere dell'Ospitaliere, finiscono «a dare de' calci a rovaio» (41-42). Il loro scherno nei confronti di Rinaldo e san Giuliano, pagato con la vita, comincia quando al mercante, che afferma di aver detto le sue preghiere al mattino, uno dei briganti risponde:

> Io similmente ho già molto camminato e mai nol dissi, quantunque io l'abbia a molti molto udito già commendare, né giammai non m'avenne che io per ciò altro che bene albergassi; e questa sera per avventura ve ne potrete avvedere chi meglio albergherà, o voi che detto l'avete o io che non l'ho detto. (12).

[19] Johannes Buridanus, *Questiones Joannis Buridani super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris, opera Nicolai Depratis, 1513, X, *quaestio quinta*, *argumentatio quart*a, c. CCXIV, col. b. La dimostrazione estesa dell'*argumentatio quarta* è alla c. CCXIIIIr, col. b (si sono sciolte le abbreviazioni e introdotte le maiuscole secondo l'uso attuale); sull'argomento in Buridano, cfr. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi* cit., p. 172.

[20] Su questi aspetti in Alberto e Tommaso, cfr. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi* cit., pp. 163-168.

Il masnadiere, pregustando il bottino della futura rapina ai danni del malcapitato, quasi lo provoca, dicendo di non curarsi che altri lodino l'efficacia del paternostro di san Giuliano; ma, soprattutto, il ladrone lascia trapelare l'idea che tale preghiera possa fallire il suo scopo o, peggio, essere inutile, dal momento che egli non ha avuto mai difficoltà ad albergare pur non avendola mai recitata. Di contro, il brigante dice di avere un proprio *mos religiosus*, che si affida ironicamente agli insegnamenti della nonna, secondo la quale orazioni come il «*dirupisti*», la «*'ntemerata*» e il «*deprofundi*» hanno «grandissima virtù» (II 2, 12). Delcorno scrive che la conversazione fra Rinaldo e il ladrone assume i contorni di una sorta di competizione, in base alla quale «le pratiche di devozione sono messe a confronto quasi fossero merci esibite su un banco di vendita: se Rinaldo vanta i meriti del Paternostro e dell'Ave Maria "per l'anima del padre e della madre di san Giuliano", uno dei malandrini dichiara sgarbatamente che non ha fiducia in quella preghiera»[21]. Questa competizione culmina nella battuta beffarda che il malvivente proferisce all'atto della rapina: «Va e sappi se il tuo san Giuliano questa notte ti darà buono albergo, ché il nostro il darà bene a noi» (13), parole di sfida che mettono in dubbio e denigrano le prerogative dell'Ospitaliere quale patrono dei viandanti. Il lettore è quindi indotto a credere, sulla scorta di quanto dice Filostrato, che i briganti vengano impiccati anche (se non principalmente) per questa irriverenza.

Il premio alla rozza fede di Rinaldo e la sorte infausta seguita alla blasfemia dei masnadieri conserva probabilmente un ricordo dell'episodio evangelico del buon ladrone, dove si rintracciano i temi speculari della sfida blasfema e dell'incondizionata fiducia nella Grazia, oltre al motivo della remunerazione divina che, per Donnini, agisce sotterraneamente anche nella

[21] Delcorno, *Ironia/parodia* cit., p. 184. Sulla «minacciosa gragnuola di incipit latini» che i predoni oppongono al *paternoster* di san Giuliano, cfr. Id., Exemplum *e letteratura* cit., pp. 282-284. È paradossale che sia proprio *Sal* 116, il *Dirupisti* tanto decantato dai masnadieri in opposizione al paternostro di san Giuliano (12), a offrire un'ulteriore esaltazione della fiducia incondizionata in Dio, come quella che Rinaldo ha nel suo protettore anche nel punto più basso della sua parabola: dopo aver enumerato le grazie ricevute da Dio, il salmista infatti esclama: «Credidi, etiam cum locutus sum: / "Ego humiliatus sum nimis"» (*Sal*, 116 10).

leggenda di san Giuliano[22]. Come narra Luca (*Lc*, 23 39-43), Cristo crocifisso è provocato dal ladro Gesta, il quale lo esorta a salvarsi e a salvare i due ladroni: «Unus autem de his, qui pendebant, latronibus blasphemabat eum dicens: "Nonne tu es Christus? Salvum fac temetispum et nos!"». Gesù, ignorando la provocazione di Gesta, si rivolge invece al mite Disma, che mostra di aver fiducia nel Cristo, e gli promette la più grande delle ricompense, il paradiso:

> Respondens autem alter increpabat illum dicens: "Neque tu times Deum, quod in eadem damnatione es? Et nos quidem iuste, nam digna factis recipimus! Hic vero nihil mali gessit". Et dicebat: "Iesu, memento mei, cum veneris in regnum tuum". Et dixit illi: "Amen dico tibi: Hodie mecum eris in paradiso".

Le parole di Disma, «digna factis recipimus», si attagliano alla novella di Filostrato, dacché pure qui, come nell'episodio evangelico, ogni personaggio si vede corrispondere un adeguato contraccambio per le sue azioni: la morte per i blasfemi masnadieri, la reintegrazione del maltolto e il «buono albergo» per il devoto Rinaldo, la cui fede è incrollabile persino in punto di morte, proprio come quella di Disma. Nel registro comico del *Decameron*, ovviamente, la remunerazione divina non consiste nella salvazione ultraterrena e nella beatitudine paradisiaca, ma in una salvezza fisica e in una beatitudine squisitamente mondana, mediante un abbassamento (che già si è notato a proposito del parallelo fra la *vita Iuliani* e II 2) e secondo la tipica ferializzazione attuata dal libro. I costumi religiosi di Rinaldo, per l'appunto, sembrano prefiggersi finalità precipuamente concrete: il «materiale» mercante chiede e ottiene, con l'albergo, un segno dell'approvazione divina percepibile *hic et nunc*, e terrena è altresì la punizione dei masnadieri. Appare certo quindi che l'ingenua devozione di Rinaldo, il quale alla mortifera transitorietà del mondo (i «gran pericoli» delle «cose temporali», I 1, 3-4) oppone una preghierina rituale e la fiducia incondizionata nel suo

[22] M. Donnini, *Motivi narratologici nella "Historia" di s. Giuliano l'Ospitaliere*, in *Ars narrandi. Scritti di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, cur. C. Santini, L. Zurli, Napoli 1996, pp. 159-176, pp. 163-164: «il santo medievale, invece, ottiene la salvezza eterna in virtù sia delle proprie sofferenze sia del bene che ha fatto in favore dei bisognosi, secondo, quindi, il chiaro volere del Dio cristiano che dà a ciascuno ciò che si merita».

santo, *placet Deo* al punto che Egli, nel concedere a Rinaldo quella che lui chiama «grazia», aggiunge un inspiegabile sovrappiù erotico e (si vedrà) un guadagno economico alla mera richiesta di un buon pernottamento impetrata a san Giuliano. Sono, queste, nuove e più immediate evidenze della Grazia di Dio, comprensibili persino da un *simplex* come Rinaldo e interpretabili, nell'economia dello scanzonato racconto, come il contraltare tangibile della benevolenza divina.

È proprio a questo tipo di remunerazione e di devozione che Filostrato accorda rilievo nell'*incipit* e che, come prima cosa, l'istruita e raffinata brigata «ammira» e «commenda», avallando ironicamente la rozza prospettiva di Rinaldo:

> Furono con ammirazione ascoltati i casi di Rinaldo d'Asti dalle donne e da' giovani e la sua divozion commendata e Idio e san Giuliano ringraziati che al suo bisogno maggiore gli avevano prestato soccorso; né fu per ciò, quantunque cotal mezzo di nascoso si dicesse, la donna reputata sciocca che saputo aveva pigliare il bene che Idio a casa l'aveva mandato. E mentre che della buona nottata che colei ebbe soghignando si ragionava, Pampinea (…) cominciò a parlare (II 3, 2-3).

Lo stupore della brigata, che ringrazia «Idio e san Giuliano» per aver soccorso il protagonista e averlo «mandato» a casa della donna, sembra ratificare la prospettiva di Rinaldo sugli eventi[23]; tuttavia, il commento dei giovani, specie sul potere dell'Ospitaliere in campo erotico, è improntato all'umorismo e la sua interpretazione è complicata dal fatto che esso echeggia, forse ironicamente forse no, le parole del vecchio e lussurioso abate di I 4, che concupisce vergognosamente la giovinetta trovata nella cella di un giovane monaco: «io estimo ch'egli sia gran senno a pigliarsi del bene, quando Domenedio ne manda altrui» (I 4, 16 e 22)[24]. Ratificato il concetto evangelico dell'adeguata

[23] «ammirazione», termine poco attestato nel *Decameron*, è sinonimo di 'stupore, meraviglia' (X 4, 46, a proposito della 'resurrezione' di Catalina: «La donna (…) quasi risuscitata con ammirazione fu più tempo guatata da' bolognesi»; V 1, 18, quando il bestione Cimone, «con grandissima ammirazione d'ognuno», impara le lettere e la filosofia).

[24] Sul tema, cfr. almeno i classici Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino* cit., pp. 468-471 e M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino

corresponsione divina, la reazione alla novella si configura allora enigmatica. Da un lato, infatti, è sicuro che, come prima cosa, i giovani guardano con «ammira*zione*» i casi narrati e «commenda*no*» la devozione del protagonista, di cui non biasimano i costumi religiosi, anche perché il lieto fine ha dimostrato che la prospettiva materiale di Rinaldo sia vincente; inoltre, con ogni probabilità è proprio all'emulazione del suo buono e redditizio esempio che allude Filostrato quando, nell'*incipit*, spera che la storia possa risultare «utile» ai suoi compagni: in effetti, l'utilità della vicenda pare stare tutta nell'invito a recitare il *paternoster* di san Giuliano, come fa Rinaldo. Dall'altro lato, però, l'invito di Filostrato è ironico-allusivo[25], così come il ringraziamento della brigata a Dio e a san Giuliano (con una formulazione «Idio e san Giuliano ringraziati», identica a quella usata per due volte dal mercante, 27 e 42) realizzato con una impercettibile patina antifrastica, ma molto più tenue rispetto, ad esempio, al sardonico commento all'orazione «buona» e «santa» che scaccia la fantasima in VII 1[26]; e ancora, il narratore onnisciente accredita, come Rinaldo, l'intervento salvifico di san Giuliano dopo la rapina («Ma san Giuliano, avendo a lui riguardo, senza troppo indugio gli apparecchiò buono albergo», 18), ma il contesto narrativo, ambiguo fin dall'inizio, autorizza una lettura in chiave giocosa delle sue parole. Si tratta, oltre che della consueta pudica reazione a un racconto erotico da parte di un pubblico di giovani devoti (specie se si considera che, secondo Branca, *soghignare* «non aveva allora nessuna sfumatura maligna»[27]), anche di un

1979 (ed. or. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva 1965), pp. 83-112.

[25] Si può infatti ritenere che l'allusività sessuale segua le stesse modalità della novella dell'usignolo (V 4) e in quella di Masetto che 'lavora l'orto' delle monache (III 1), dove il doppio senso è chiaro da subito.

[26] «cominciò a ringraziare Idio e san Giuliano» (27); «Idio e san Giuliano ringraziando» (42). L'ironia si realizza qui sia attraverso il malizioso riferimento alla sagacia della vedova (che ha «saputo pigliare il bene» mandato da Dio) e al «maggiore soccorso» per il protagonista, sia, soprattutto, tramite la citazione implicita del pensiero di Rinaldo, inerente il ringraziamento rivolto a Dio e san Giuliano; cfr. VII 2, 2: «Con grandissime risa fu la novella d'Emilia ascoltata e l'orazione per buona e per santa commendata da tutti».

[27] Quondam, note a II 3, 2-3 in *Decameron* (ed. Rizzoli): è «per pudore» che essi commentano «mezzo di nascoso», cioè sottovoce, la sagacia

prodigioso equilibrio che lascia un certo spazio di valutazione al lettore. Ciò tuttavia non annulla il dilemma dell'effetto dei commenti della brigata alla religione del *simplex* e all'esito favorevole degli eventi narrati. Il problema ha ragion d'essere se si considera che i giovani, tutti devoti cristiani, hanno anche recepito l'ammaestramento di Neifile, la quale ha ammonito a non beffare i *reverenda* (II 1, 2) e ha raccontato i rischi dell'innocente ma incauto dileggio di Martellino a sant'Arrigo; inoltre, essi hanno appena ascoltato che i masnadieri, derisori di san Giuliano, sono finiti impiccati.

La paradossalità della *fabula* di II 2 è il fulcro del ragionamento. Tramite un suo mezzano, Dio remunera sproporzionatamente la fede del *simplex* con la salvezza del corpo e con un guadagno in beni esteriori: infatti, oltre al letterale albergo, Rinaldo ha ottenuto l'avventura erotica seguita alla salvezza dall'assideramento, ha ricevuto in dono dei denari dalla vedova (40), ha ritrovato il suo servitore e ha riavuto i suoi abiti e i suoi averi (quindi, è più ricco che all'inizio della vicenda). Filostrato, in più, ha cura di ricordare la perdita insignificante di un «paio di cintolini de' quali non sapevano i masnadieri che fatto se n'avessero» (41), ossia di due «legacci da calza» che Rinaldo non riottiene[28]; tale dato, per quanto minimo, appare come l'irrisorio tributo di Rinaldo a san Giuliano, quasi il santo, per il proprio intervento quasi da 'ruffiano', abbia esatto al suo devoto un risarcimento minuscolo, ma quanto mai adeguato per chi, come l'Ospitaliere, concede gioie amorose: proprio i legacci dei calzoni (un'applicazione oltremodo giocosa del precetto «digna factis recipimus»)[29]. I sorrisetti malcelati dei giovani suggeriscono al-

della vedova; «sempre per pudore», essi «soghignano», cioè «accennano un sorriso a bocca chiusa», come fanno le donne dopo aver ascoltato le peripezie erotiche di I 4: «La novella da Dioneo raccontata prima con un poco di vergogna punse i cuori delle donne ascoltanti e con onesto rossore nel loro viso apparito ne diede segno; e poi quella, l'una l'altra guardando, appena del rider potendosi abstenere, soghignando ascoltarono» (I 5, 2-3); cfr. Branca, nota 2 a I 5, 2 in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 89.

[28] Cfr. Branca, nota 3 a II 2, 41 e nota 2 a IV 10, 41 in *Decameron* (ed. Einaudi), p. 151 e p. 580.

[29] West, Decameron *II, 2* cit., pag. 140, osserva che «there is something humorously perverse about those lost hose suspenders, and yet something perfectly satisfying as well, for they function as a "punctua-

lora una prudente combinazione di avallo della prospettiva del protagonista e di cauta sospensione del giudizio sulla matrice soprannaturale degli eventi, ben chiara nell'espressione elusiva adoperata da Filostrato in merito all'arresto «quasi» miracoloso dei predoni e motivata sia dalla stranezza del premio per il fedele sia dall'indecifrabilità del volere di Dio (in ottemperanza ai dettami di Panfilo in I 1)[30]: poiché Dio pare «essaudi*re*» le preghiere rivoltegli *mundo corde* dagli uomini «ignoran*ti*» e «rozzi», i giovani guardano con approvazione Rinaldo, al quale san Giuliano sembra sul serio prestare (e qui subentra il lieve e divertito distacco) un inaudito «soccorso» sin troppo pratico, sbilanciato nel rapporto dare-avere (sesso in cambio di legacci e preghiera mattutina) e persino «maggiore» rispetto al suo reale «bisogno» (che, per lui, è salvarsi dall'assideramento). La stravaganza del contraccambio divino (i «digna» *recepta*) per la fede materiale dei *simplices* implica un prudente riserbo sull'azione di Dio *ad extra*, a maggior ragione se, come in questo caso, essa non inerisce il consueto campo delle guarigioni miracolose (come in I 1 e II 1), ma l'insolito ambito dell'eros. Ne trapela un'esortazione al lettore a guardare all'incomprensibile intervento divino nel mondo con stupefatta leggerezza e un fiducioso invito a fruire di ciò che, per quanto strano, Dio sembra donare ai fedeli, nella coscienza dell'adeguatezza e del vantaggio tutto per l'uomo di tale remunerazione. Senza farsi troppe domande; anzi, pure un po' pretendendo, come fa Rinaldo.

tion of punctuations", a kind of summing up of the clothing motif that has accompanied each development in the story».

[30] La congiunzione con funzione dubitativa «quasi» è «forse il modulo sintattico più efficace e più frequente per manifestare l'ironica dissonanza delle opinioni e della realtà» (Delcorno, *Ironia/parodia* cit., p. 167 e pp. 163-169).

Capitolo VI
«Omni enim habenti dabitur, et abundabit». Masetto e la retribuzione di Cristo

La prima novella della Giornata III (dedicata all'Industria) è narrata da Filostrato e chiude il ciclo di «cose catoliche», raccontando una vicenda erotica con protagonista un giovane contadino, bello e avveduto, di nome Masetto da Lamporecchio; egli, fingendosi muto, non solo si intrattiene con le giovani monache di un monastero, ma riesce anche a salvarsi dallo spossante lavorio del metaforico «orto» cui queste lo costringono, godendo infine una lieta e agiata vecchiaia. La storia di Masetto è stata oggetto di scarsa attenzione da parte della critica, che in genere ne ha indagato, oltre alle fonti, gli aspetti comici legati all'*eros* e alla polemica anticlericale di Boccaccio, spesso trascurando lo stesso tema dell'Industria[1]. Un'eccezione rispetto a questo approccio è il recente contributo di Giampaolo Francesconi, il quale suggerisce che, per l'*inventio* di III 1, Boccaccio possa aver tratto spunto dalla vicenda storica di un Pasquetto da Lamporecchio, un uomo che, come attesta un atto notarile datato 26

[1] M. Ciavolella, *The Tale of Masetto da Lamporecchio (III.1)*, in *The* Decameron *Third Day in Perspective*, cur. F. Ciabattoni, P. M. Forni, Toronto Buffalo London 2014, pp. 9-21, p. 9, anche per lo stato dell'arte di III 1; Id., *Letteratura e pornografia: la novella di Masetto da Lamporecchio («Decameron» III 1)*, in *«Leggiadre donne...». Novella e racconto breve in Italia*, cur. F. Bruni, Venezia 2000, pp. 29-42; M. Marcus, *Seduction by Silence: a Gloss on the Tales of Masetto (*Decameron *III, 1) and Alatiel (*Decameron *II, 7)*, «Philological Quarterly», 58/1 (1979), pp. 1-15; Veglia, nota 2 a III 1, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 335-336 e *Nota esegetica*, pp. 338-339. Per una lettura di III 1 slegata dalla religione, cfr. Baratto, *Realtà e stile* cit., p. 302 e ss., e G. Almansi, *L'estetica dell'osceno*, Torino 1994, pp. 70-75; G. Petronio, *Il Decamerone. Saggio critico*, Bari 1935, pp. 62-63. Sull'Industria nel *Decameron*, cfr. almeno M. P. Ellero, *Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del* Decameron, «Lettere Italiane», 69/1 (2017), pp. 34-58, pp. 47-51; per il significato del termine in alcune delle *auctoritates* di Boccaccio, J. Usher, *Industria e acquisto erotico: la terza giornata*, in *Introduzione al* Decameron cit., pp. 99-114.

febbraio 1345, riceve dalla badessa del monastero delle Clarisse di sant'Andrea tre appezzamenti di terra[2]. Mancano tuttavia delle letture sistematiche di III 1 che mettano in luce il tema della religione, sebbene questo sia reso pertinente sin dall'*incipit*, insieme all'*eros*, come argomento a cui va riferito il valore eminentemente esemplare della novella. Mediante il suo racconto, infatti, Filostrato si propone di confutare i pregiudizi degli «stolti», i quali ritengono che le monache siano insensibili ai «feminili appetiti» e i contadini siano grossi d'intelletto e incapaci di provare desideri erotici:

> Bellissime donne, assai sono di quegli uomini e di quelle femine che sì sono stolti, che credono troppo bene che, come a una giovane è sopra il capo posta la benda bianca e indosso messole la nera cocolla, che ella più non sia femina né più senta de' feminili appetiti se non come se di pietra l'avesse fatta divenire il farla monaca: e se forse alcuna cosa contra questa lor credenza n'odono, così si turbano come se contra natura un grandissimo e scelerato male fosse stato commesso, non pensando né volendo avere rispetto a se medesimi, li quali la piena licenzia di potere far quello che vogliono non può saziare, né ancora alle gran forze dell'ozio e della sollecitudine. E similmente sono ancora di quegli assai che credono troppo bene che la zappa e la vanga e le grosse vivande e i disagi tolgano del tutto a' lavoratori della terra i concupiscibili appetiti e rendan loro d'intelletto e d'avedimento grossissimi (2-4)[3].

Inoltre, la novella pare approfondire la riflessione su un tema centrale nelle altre storie del ciclo di «cose catoliche» nella

[2] G. Francesconi, *Culture locali e tradizione orale nel* Decameron. *Due ipotesi sulle fonti della novella di Masetto da Lamporecchio (III 1)*, «Letteratura Italiana Antica», 16 (2015), pp. 399-410, p. 403 e ss.; cfr. anche B. Bruni, *Rileggendo il Boccaccio. Le novelle pistoiesi del Decamerone*, «Pistoia», 11 (1966), pp. 24-31. Chiecchi rileva delle affinità tematiche fra III 1 ed alcuni componimenti di carattere giocoso (una ballata, un *fabliau*) di area franco-provenzale, un racconto contenuto nel *Reggimento e costumi di donna* di Francesco da Barberino e la novella LXII del *Novellino* (G. Chiecchi, *Da Baligante a Masetto (*Novellino*, LXII;* Decameron*, III, 1)*, in Id., *Nell'arte narrativa di Giovanni Boccaccio*, Firenze 2017, pp. 169-187); cfr. anche P. M. Forni, *Forme complesse* cit., pp. 51-53.

[3] Sui temi qui pertinenti, cfr. Veglia, nota 2 a III 1, 2, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 335-336 e Baratto, *Realtà e stile* cit., pp. 302-305; sui capovolgimenti dei precetti del *De Amore* in III 1, si dirà più avanti.

Giornata II: la remunerazione divina delle azioni umane, che si inserisce nel discorso iniziato in II 1 e II 2, dove l'irriverenza nei confronti del sacro è punita e, viceversa, premiata la devozione. Il narratore svilupperà i motivi citati, secondo criteri di coerenza tematica con le altre novelle del ciclo[4].

1. *Masetto e il talento della giovinezza*

Al termine della novella, quando l'industrioso ortolano Masetto «presso che vecchio e disideroso di tornarsi ricco a casa sua» lascia il monastero, Filostrato racconta il suo ritorno a Lamporecchio e riporta, in discorso indiretto, un'affermazione «gioiosamente blasfema» del protagonista:

> Così dunque Masetto vecchio, padre e ricco, senza aver fatica di nutricare i figliuoli o spesa di quegli, per lo suo avvedimento avendo saputo la sua giovanezza bene adoperare, donde con una scure in collo partito s'era se ne tornò, affermando che così trattava Cristo chi gli poneva le corna sopra 'l cappello (43)[5].

Il successo di Masetto va ben oltre la mera soddisfazione del suo iniziale «disidero (…) d'esser con queste monache»: un desiderio che nasce in lui all'inizio della vicenda, quando viene a sapere dal giardiniere uscente, il vecchio Nuto, che le monache «son tutte giovani e par ch'ell'abbiano il diavolo in corpo» (6-10). Al momento di partire per il monastero e quando vi giunge, Masetto ritiene fermamente di riuscire nel suo scopo, «sa indovinare da subito le cause che rendono le monache tanto petulanti e, a partire da questa congettura, sa giudicare con buona approssimazione le proprie possibilità di successo», come si coglie dai suoi pensieri (12, 18)[6]; tuttavia, nulla nel testo lascia sup-

[4] Sulla scia di Paolo, che in *2Cor*, 11 2 e *Ef*, 5 25-27 definisce come una *virgo* la comunità cristiana, si potrebbe essere tentati di interpretare la novella III 1 in chiave allegorica, supponendo che la perdita della verginità da parte delle monacelle simboleggi la corruzione della Chiesa-*virgo*, tema assai caro a Boccaccio.

[5] Quondam, nota a III 1, 43, in *Decameron* (ed. Rizzoli), p. 538.

[6] Ellero, *Per un lessico dell'industria* cit., pp. 47-48; cfr le parole di Masetto: «Il luogo è assai lontano di qui e niuno mi vi conosce; se io so far vista d'esser mutolo, per certo io vi sarò ricevuto», (12); «Se voi mi mettete costà entro, io vi lavorerò sì l'orto, che mai non vi fu così lavorato» (18).

porre che egli abbia messo in conto, all'inizio, di esser fatto castaldo o di divenire ricco e padre. L'agiatezza di cui Masetto gode in vecchiaia si prefigura, dunque, come un *surplus* rispetto alle sue attese iniziali, similmente a quanto è avvenuto a Rinaldo in II 2. Secondo il protagonista, sagace e ingegnoso seppur poco qualificato sotto il profilo dottrinale, paradossalmente ad avergli concesso questo «tratta*mento*» sarebbe stato proprio Cristo, degradatamente ritratto alla stregua di uno dei tanti mariti traditi delle Giornate III VII VIII; eppure, Egli pare tutt'altro che indignato o irato con l'amante delle Sue mogli. Il capovolgimento dell'orizzonte di attesa del lettore è il tratto più sottile e gustoso della novella di Filostrato e l'effetto spiazzante della battuta finale attribuita a Masetto deriva dallo straniamento nell'apprendere che, con il successo sociale ed economico, Cristo stesso abbia premiato l'ortolano che «lavora l'orto» delle Sue spose. Il lettore malizioso ne desume la scanzonata conclusione che Cristo possa nutrire una particolare simpatia nei confronti della categoria dei giardinieri, considerando che Egli stesso, dopo la Resurrezione, è stato scambiato dalla Maddalena proprio per un «hortolanus», prima di essere riconosciuto (*Gv*, 20 15)[7]. Tuttavia, la raffigurazione di Cristo come marito tradito ha risvolti più problematici: la soddisfazione dell'appetito sessuale in un inaccettabile *mènage* con le *sponsae Christi* pare rendere l'uomo *gratus Deo* e, quindi, è meritoria almeno quanto la «reverenza» dovuta alle cose sacre e a Dio stesso, sulla quale si insiste nelle novelle di Martellino e di Rinaldo: *ex parte hominum*, la *ratio* della «divina mente» in III 1 appare quanto mai bizzarra, ancor prima

[7] L'ortolano Masetto rievoca anche il primo giardiniere citato nella Bibbia, Adamo, lavoratore e custode dell'Eden (*Gn*, 2 15: «Tulit ergo Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso Eden, ut operaretur et custodiret illum») e coltivatore letterale del giardino paradisiaco, ma con il consueto abbassamento generato dal fatto che il giardiniere decameroniano lavora l'orto anche, e soprattutto, metaforicamente. Impossibile poi, alla luce della novella di Masetto, non pensare a una risemantizzazione in chiave erotica del giardino (il «Paradiso», con quella che si configura *ex post* come una equivoca fonte dove si erge una colonna) in cui la brigata si reca proprio all'inizio della Giornata III (III Intr., 5-13).

che «occult*a*»[8]. Ed è proprio sull'impenetrabilità del giudizio di Dio quanto alla remunerazione, mondana ma sempre di emanazione divina, per le azioni umane che la chiosa di Filostrato suggerisce di riflettere.

Secondo il narratore, la buona riuscita di Masetto sarebbe dovuta all'aver «la sua giovanezza bene adopera*to*» mediante il «suo avvedimento»; è evidentemente in ciò che consiste la sua specifica industria. La giovinezza, in questo luogo del *Decameron*, è definita da una componente fisica (coincide, cioè, in buona parte con il bel corpo e con il vigore fisico di Masetto) e da una appetitiva[9]. Quanto all'aspetto fisico, sin dall'inizio il narratore enfatizza l'avvenenza e la forza di Masetto (7, 14), come aveva fatto in precedenza per Rinaldo d'Asti al fine di motivare l'insorgere del «concupiscibile appetito» nella nobildonna che lo ospita (II 2, 35); la considerazione finale del narratore fa sì che la descrizione fisica di Masetto non sia funzionale solo all'effetto di verosimiglianza, ma acquisti un valore che si riverbera sul senso dell'intera vicenda. La componente appetitiva, invece, emerge nella narrazione dell'evento che mette in moto la *fabula*:

> A Masetto, udendo egli le parole di Nuto, venne nell'animo un *disidero* sì grande d'esser con queste monache, che *tutto se ne struggeva*, comprendendo per le parole di Nuto che a lui dovrebbe potere venir fatto di quello che egli *desiderava* (11).

Le scelte lessicali e retoriche di Boccaccio evidenziano l'intensità dell'aspirazione di Masetto d'«esser» con le monache, sorta improvvisamente e senza possibilità alcuna di venirvi meno, come quasi sempre accade nel *Decameron* per i desideri giovanili[10]. È però rilevante che la prepotente istintività del personaggio non entri in contrasto con l'avvedimento di cui, secondo gli «stolti», i contadini «grossissimi» sarebbero privi; Filostrato, al contrario, insiste sulla sua sagacia: oltre al già citato «comprendendo», si noti anche l'espressione «*avvisandosi* che fatto non gli

[8] Sul tema, cfr. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio* cit., pp. 115-116 e H. A. Oberman, *Fourteenth-century Religious Thought: a premature Profile*, «Speculum», 51 (1978), pp. 80-93.

[9] Cfr. sull'argomento M. Cottino-Jones, *Desire and the Fantastic in the* Decameron*: the Third Day*, «Italica», 70/1 (1993), pp. 1-18.

[10] Sul rapporto fra amore e ingegno nel *Decameron*, A. Scaglione, *Nature and Love in the late Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles 1963, pp. 65-68.

verrebbe se a Nuto ne dicesse niente» (11; si noti il calcolo sotteso alla sua dissimulazione) e tutto il capoverso 12, in cui Masetto progetta il suo piano, valutando i vari fattori in gioco:

> cominciò Masetto a *pensare che via dovesse tenere* a dovere potere esser con loro; e *conoscendo* che egli sapeva ben fare quegli servigi che Nuto diceva, *non dubitò* di perder per quello, ma *temette* di non dovervi essere ricevuto per ciò che troppo era giovane e appariscente. Per che, *molte cose divisate* seco, *imaginò*: "Il luogo è assai lontano di qui e niuno mi vi conosce; se io so far vista d'esser mutolo, per certo io vi sarò ricevuto".

L'avvedimento di Masetto non viene meno neanche quando, nel pieno della soddisfazione del suo desiderio erotico, egli si rende conto che la situazione inizia a rivoltarglisi contro: «non potendo Masetto sodisfare a tante, *s'avisò* che il suo esser mutolo gli potrebbe, se più stesse, in troppo gran danno resultare» (36). Masetto desidera intensamente, ma continua pur sempre a comprendere, a esercitare le sue doti di interpretazione del reale, senza lasciarsi offuscare dagli stimoli dell'appetito. Ora, si ricorderà che proprio l'«avvedimento», su cui è fondato il successo di Masetto (così come la conversione di Abraam), è un dono divino: insieme alla «forza» d'animo, esso è uno dei «prest*iti*» della Grazia di Dio (I 1, 3). Secondo Filostrato, dunque, Masetto ha «bene adoper*ato*» un dono della Natura, vale a dire, nel suo caso, un corpo bello e forte, mettendo a frutto una concessione della Grazia, l'avvedutezza, ovvero la capacità di «riparar*si*» dalla contingenza del mondo; entrambi sono concessi agli uomini senza alcun loro merito, ma *gratis dati* da Dio, di cui nel *Decameron* la Natura è ministra[11].

Dal punto di vista tematico, il carattere gratuito dei doni di Dio e la remunerazione per chi li mette a frutto richiamano la parabola evangelica dei talenti, narrata da Marco e Luca e oggetto di attenzione presso i principali esegeti tardoantichi e me-

[11] È assodato che, anche nel *Decameron*, la Natura sia *vicaria Dei* o un *medium* divino, come per Dante (cfr. Branca, *Boccaccio medievale* cit., p. 44 e Id., nota 2 a VI 2, 6, in *Decameron*, ed. Einaudi, p. 721; per la Natura in Dante, cfr. E. Volpini, *Natura*, in ED, 1970. Per la costellazione lessicale della Natura nel *Decameron*, cfr. *ad vocem* nella scheda di A. Quondam, *Le cose (e le parole) del mondo*, in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 1669-1802, pp. 1737 e ss. Anche la Natura, come Dio, fornisce l'avvedimento (III 3, 5).

dievali[12]. Un uomo, prima di partire, affida ai suoi tre servi i suoi beni, distribuendo loro rispettivamente cinque, due e un talento. Durante l'assenza del padrone, i servi che hanno ricevuto cinque e due talenti scelgono di metterli a frutto, guadagnandone altrettanti, mentre quello che ne ha ricevuto uno solo preferisce sotterrarlo, per timore di perderlo e incorrere nell'ira del signore; al suo ritorno, il padrone premia i primi due servi, punendo invece l'ultimo. La parabola insegna quindi che l'uomo il quale, grazie alla propria industriosa sollecitudine, con solerzia e senza timore riesce a far fruttare i doni/prestiti di Dio, è premiato dal Signore, come i servi che hanno moltiplicato cinque e due talenti, accolti infatti «in gaudio domini». Nel *Decameron*, Masetto, come gli altri uomini, ha ricevuto il suo talento: nel suo caso, l'avvedimento e la «giovanezza», consistente nella «for*za*» e nella bellezza. Al pari dei servi che ricevono cinque e due talenti, il giovane ortolano ha il merito di sfruttare a dovere il proprio dono e si presenta dunque come la rivisitazione comica della *figura servi boni et fidelis*, a cui nella parabola il padrone affida alquanti talenti e che poi ricompensa per la sua operosità: Filostrato, infatti, palesa che egli viene remunerato per la sua industria, «per lo suo avvedimento avendo saputo la sua giovanezza bene *adoperare*», proprio come Matteo sottolinea l'industriosità del servo che ha ricevuto i cinque talenti, asserendo che «*operatus* est in eis» (e «similiter» quello dei due).

Dalla suggestione interdiscorsiva della parabola evangelica, di sicuro nota a Boccaccio, scaturiscono due osservazioni. La

[12] Cfr. *Mc*, 25 14-31 e *Lc*, 19 11-28. I principali commentatori tardoantichi e altomedievali dei Vangeli forniscono una lettura allegorica della parabola, secondo la quale i talenti coincidono con la capacità di interpretare e diffondere la parola di Dio: così, ad esempio, Origene, Girolamo (Hieronimus Stridonensis, *Commentaria in Matthaeum*, IV, 25 14-30, in *PL*, 26, 0186B-0189A) e Gregorio Magno (Gregorius I, *Homiliae in Evangelia*, *homilia* IX, *lectio s. Evang. sec. Matth.*, 25 14-30, in *PL*, 76, 1106C). Si tratta di commenti che dimostrano una certa vitalità ancora nel Basso Medioevo: Tommaso, infatti, ne tiene conto sia nella poco diffusa *Lectura super Mattheum*, 25, *lectio* 2 (pervenuta in soli quattro manoscritti ed alcuni estratti, quasi tutti rinvenuti in Germania: cfr. L. J. Bataillon, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di san Tommaso d'Aquino*, «Angelicum», 71/4 (1994), pp. 579-590, pp. 587-588), sia nella ben più nota *Catena aurea* o *Glossa continua* (cfr. ivi, pp. 582-583). Ringrazio Nicolò Lorenzetto per le indicazioni sull'opera di Tommaso.

prima, strettamente connessa al *côté* comico della novella, consiste nel fatto che l'*operatio*, cui si dedica il *servus bonus* della parabola e per la quale viene remunerato da Dio, nel *Decameron* si abbassa fino a coincidere con il ben più prosaico e quotidiano «coltivare l'orto» (peraltro, l'«orto» delle monache), a cui Masetto attende grazie ai suoi precipui talenti. La dissacrante equiparazione fra l'operosità dei servi evangelici, che porta alla beatitudine eterna, e l'industria erotica del giardiniere, che mira alla soddisfazione sessuale (ossia al metaforico «paradiso», procurato da frate Puccio a sé e alla sua amante, o alla parentela con «messer Domenedio», fornita dal prete di Varlungo alla Belcolore[13]), induce il lettore a riconsiderare l'entità della ricompensa divina per chi mette a frutto i propri talenti. In continuità con ciò che si desume sulla immanenza dei *digna recepta* dal fedele nella novella di Rinaldo, e anzi completando e ampliando il senso di II 2, ora in III 1 la buona riuscita del bello e sagace ortolano, con il favore di Cristo, riduce parodicamente l'*operatio* richiesta all'uomo e la sua remunerazione con il *gaudium Domini* a una prospettiva tutta terrena, percepibile e maliziosa, che addirittura trascende la fede che caratterizza Rinaldo: è una prospettiva vicina, insomma, agli interessi laicizzanti del *Decameron* e lontana, invece, dall'idea (anche tomistica) che l'unico vero *gaudium* per l'uomo sia la *fruitio Dei* paradisiaca[14]. La seconda osservazione inerisce più specificatamente l'entità della remunerazione riservata da Cristo al detentore dei talenti; dopo Dio e san Giuliano con Rinaldo, anch'Egli pare premiare con fin troppa generosità l'ingegnosa *operatio* sessuale che Masetto riserva alle Sue spose: all'avveduto ortolano, desideroso solamente «d'essere» con le suore, viene concessa da Lui pure un'agiata vecchiaia. È possibile che, su questa raffigurazione di Cristo, possa aver agito il modello letterario del 'cornuto felice', ossia il marito che

[13] III 4, 31 e VIII 2, 38.

[14] Così Tommaso nel commento alla parabola dei talenti in *Super Mattheum*, *lectio* 2: «qui gaudet de bonis exterioribus, non intrat in gaudium, sed intrat gaudium in ipsum; qui autem gaudet de spiritualibus intrat in gaudium»; «Item intrat *in gaudium domini*, idest de domino, quia dominus veritas est. Unde nihil aliud est beatitudo, quam gaudium veritatis. Vel sic: *intra in gaudium domini tui*, idest de eo gaude quo gaudet, et de quo gaudet dominus tuus, scilicet de fruitione suiipsius». In III 1, invece, il talentuoso protagonista mira, piuttosto, a una carnalissima *fruitio mundi*.

(per qualche motivo) non si duole del tradimento della moglie o ne trae addirittura giovamento[15]: questa figura, che ha i suoi campioni nell'Otone (sposo di Poppea) degli *Ab urbe condita* di Livio, nei molteplici mariti e compagni lenoni che affollano la Roma descritta da Marziale e in un episodio della *Metamorfosi* apuleiana, arriva fino al *Decameron*, dove si concretizza, ad esempio, nel biasimevole Pietro da Vinciolo (V 10) e in mariti stolti come quello di Peronella (VII 2) o Ferondo (III 8), nei due sagaci amici Zeppa e Spinelloccio, che condividono le mogli e approdano a una perdurante soddisfazione erotica (VIII 8) e in figure in bilico tra approvazione e riprovazione, come quell'Aldobrandino ignaro di esser stato salvato da Tedaldo degli Elisei, amante di sua moglie (III 7). Tuttavia, persino nel *Decameron*, dove le ingarbugliate combinazioni amorose sono quasi la regola e risulta accettabile che un marito possa approvare il tradimento della sua sposa se ne trae un qualche tornaconto personale, resta assolutamente incomprensibile che il marito che premia l'amante sia Cristo, il quale si sa (da II 1 e II 2) che pretende rispetto e non dileggio, mentre stavolta sembra chiudere entrambi gli occhi sull'ingiuria dell'irriverenza e elargisce liberalmente doni al suo rivale in amore. Eppure, nelle parole di Masetto, è come se Cristo, lungi dall'irarsi, gli abbia riconosciuto un merito tale da eccedere il semplice esaudimento dei suoi desideri iniziali, come avviene alla fine della parabola evangelica, dove al servo dei dieci talenti ne viene assegnato un undicesimo che egli non ha guadagnato con le sue forze né ha richiesto (è il talento che Dio sottrae al «serv*us* mal*us* et piger»). Insomma, «Omni enim habenti dabitur, et abundabit», afferma Cristo nella parabola (*Mc*, 25 29 e *Lc*, 19 26): non solo nel Regno dei Cieli, ma anche e soprattutto su questa terra, a quanto pare.

In questa prospettiva, la *boutade* finale di Masetto sulle «corna» non è uno scherno (*absit iniuria verbis in Deum*, come insegna l'esempio negativo dei masnadieri di II 2) né soltanto una facezia, ma sottintende il riconoscimento di un dato di fatto astruso, non senza il tocco di stupefazione già esperito per II 2. Il bel contadino, che non è un beffatore di Dio e dei santi (come in

[15] M. Manca, *Il «cornuto felice». Aspetti parafilici dell'adulterio a Roma*, in *Parafrodite. Amori irregolari dagli antichi ai moderni*, cur. L. Bombardieri, T. Braccini, S. Romani, L. Silvano, Alessandria 2017, pp. 45-68.

parte Ciappelletto, Martellino e i briganti), a suo modo, si limita a render conto del beneficio ricevuto da Cristo, incomprensibile *ex parte hominum*: la remunerazione divina per il «serv*us* bon*us*» non tiene conto delle «corna» postegli sul «cappello», ma solo del «bene adoperare» i talenti concessi da Dio. Appare quindi emblematico, e tutt'altro che casuale, che il ciclo di «cose catoliche» si chiuda proprio con la Giornata dell'Industria e con la storia di Masetto, ossia con la rappresentazione esemplare di un caso limite, in cui la messa a frutto dei talenti è gradita a Dio anche laddove ci si aspetterebbe che Egli punisca il licenzioso *servus*. *Sub ridendi velamine*, si tratta di una valorizzazione estrema delle prerogative dell'uomo, che non risulta fine a sé stessa, ma è indirizzata verso una rifondazione dell'etica in chiave decisamente umana. Cristo stesso appare interessato (per dirla con Luca) a «scire quantum negotiati essent» gli affidatari dei talenti, piuttosto che a altro: l'ingiuria allo Sposo Sacro, in questo caso, può far parte del gioco. Almeno, secondo un brillante giardiniere.

2. *Sessualità e accondiscendenza divina: il destino narrativo delle spose di Cristo*

La questione della remunerazione divina, in III 1, non si esaurisce con il successo di Masetto, ma riguarda, in modo meno manifesto, anche le monache, che riescono a coprire le loro trasgressioni erotiche diffondendo la voce di un finto miracolo, operato dal santo cui è intitolato il loro monastero. Esse, cioè, adottando la versione di Masetto, che dice di aver recuperato la favella in virtù di un prodigio divino,

> ordinarono che le genti circunstanti credettero che, per le loro orazioni e per li meriti del santo in cui intitolato era il monistero, a Masetto stato lungamente mutolo la favella fosse restituita (41).

Come si è visto, il motivo della finta guarigione miracolosa per intervento di un santo è nodale in II 1, dove Martellino, simulandosi «attratto», «fa vista di guerire» per merito di sant'Arrigo[16]. Anche il buffone finge di aver ottenuto una guarigione

[16] Nelle tre novelle incipitarie di Giornata, il tema del 'segno' divino, vero o presunto che sia, è centrale. Il falso miracolo di un vero santo (il protettore del monastero, a cui viene imputata dalle suore la finta guari-

grazie all'intercessione di un santo e riesce, benché solo temporaneamente, a raggirare la folla oceanica di devoti che assiste al finto miracolo, proprio come le monache raggirano le «genti circunstanti». Si conceda che le situazioni narrative di partenza non sono del tutto simmetriche: Martellino è un attore itinerante uso a contraffare il corpo per divertire il suo pubblico e, con la sua arte, intende solo «andare a vedere» la spoglia di sant'Arrigo (II 1, 7) e non coprire uno scandalo; la sua storia, inoltre, è presentata dalla narratrice Neifile quale esempio di come l'irriverenza *ad sacra* sia regolarmente punita, mentre il motivo del rispetto dovuto a «quelle cose che sono da reverire» (II 1, 2) non è esplicitamente tematizzato in III 1. Tuttavia, colpisce che agli inventori dei due finti miracoli di II 1 e di III 1 sia riservato un destino narrativo diametralmente opposto: se l'irriverente (ma non maligno) Martellino è sbugiardato e quasi linciato come «traditore e beffatore di Dio e de' santi» (II 1, 17), le suore di Masetto non sembrano subire alcun tipo di danno o «vitupe*rio*», dal momento che «pur sì discretamente procedette la cosa, che niente se ne sentì se non dopo la morte della badessa» (42). Anzi, le spose di Cristo, che perseguono i loro «appetiti» illeciti e adulterini sfruttando maliziosamente la fama di un santo per celarli, escono indenni dalla vicenda e, addirittura, ne ricavano un beneficio: una perdurante soddisfazione erotica, goduta senza clamori («discretamente», 42).

Neifile in II 1 e Filostrato in II 2, in cui i masnadieri che hanno messo in dubbio il potere di san Giuliano finiscono impiccati, hanno dimostrato che all'irriverenza verso i santi pare seguire una puntuale punizione; la novella apicale del ciclo di «cose catoliche», narrata sempre da Filostrato, dove le monache non ricevono un'adeguata contropartita né come beffatrici dei

gione di Masetto, in III 1) chiude il ciclo di «cose catoliche», aperto da miracoli probabilmente veri ma ad opera di un santo mendace come Ciappelletto; tale significativa simmetria speculare fra la prima e l'ultima novella del ciclo è come rafforzata dall'interposta narrazione II 1, dove si racconta di un miracolo falso ad opera di un santo vero, Arrigo. Il trittico offre una rappresentazione uniforme del tema: in II 1 e III 1, il miracolo messo in scena da Martellino o raccontato da Masetto alla badessa e dalle monache ai fedeli è dichiaratamente falso; in I 1, per di più, Panfilo si limita a riferire che i borgognoni «affermano» di ricevere miracoli per intercessione di san Ciappelletto (I 1, 88), senza farsi carico di tali affermazioni.

santi, né come infedeli spose di Cristo (ma le novelle di beffa del *Decameron* forse non trattano spesso di tradimenti coniugali?), segnerebbe uno scarto. Quest'ultimo, nonostante la cornice comica, si accentuerebbe al considerare che, stando a Tommaso, la fornicazione delle *mulieres voventes* risulta un peccato di particolare gravità: infatti, benché in generale «quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum», permane il concetto per cui «quanto aliquod bonum est maius, tanto peccatum quod contra illud committitur videtur esse gravius», e quindi il tradimento delle monache è tanto più grave perché rivolto contro il bene più grande di tutti (Dio), alla pari del sacrilegio[17]. In più, l'impunità delle monache di III 1 mette in questione per un momento le parole di Pampinea, che parla in un passaggio importante di I Intr.: qui la giovane, in tono serio e con l'autorevolezza della quale è investita nel *Decameron*, stigmatizza la condotta di coloro che, vincolati nei monasteri, si danno ai «diletti carnali» al pari delle «solute persone», presentando questo comportamento come un segno della corruzione della Firenze appestata (Pampinea riprende in parte temi ricorrenti, tra gli altri, ancora in Tommaso)[18]. È possibile che la dis-

[17] *S. Th.*, II IIae, q. 154, a. 3. È interessante che, all'arg. 3, Tommaso riporta che la fornicazione è un peccato proprio «contra Christum», ossia contro Colui che sembra premiare Masetto: se la battuta finale di Masetto non è un modo di dire, verrebbe da pensare che Boccaccio abbia in mente proprio le parole di Tommaso. Fornicare con una monaca significa commettere sacrilegio, ovvero un atto che «committitur in re sacrata» (*S. Th.*, II IIae, q. 154, a. 10, ad. 3; ma si veda, generalmente, tutto l'a. 10 sul sacrilegio). Tommaso non parla esplicitamente delle monache (eventualità forse neppure ipotizzabile), ma pone il caso in cui una monaca venga violata, nel qual caso il violatore compie adulterio spirituale: «mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii reducuntur ad alias species luxuriae» (*S. Th.*, II IIae, q. 154, a. 1, ad. 3; ma cfr. anche ivi, arg. 3).

[18] «e non che le solute persone, ma ancora le racchiuse ne' monisteri, faccendosi a credere che quello a lor si convenga e non si disdica che all'altre, rotte della obbedienza le leggi, datesi a' diletti carnali, in tal guisa avvisando scampare, son divenute lascive e dissolute» (I Intr., 62). Trattando della temperanza (*S. Th.*, II IIae; q. 154, a. 3, arg. 1 e arg. 3; q. 154, a. 2, arg. 1), Tommaso afferma che la fornicazione è un «gravissimum

simmetria dei destini narrativi dei personaggi nelle tre novelle si spieghi con la tendenza, peculiare nel *Decameron*, a simpatizzare con le ingegnose mogli adultere e con i loro scaltri amanti; e però, in III 1, lo sposo ingannato è Cristo, non un qualunque marito geloso o stolto, e sarebbe oltremodo semplicistico trovare una giustificazione nell'impenetrabilità del volere di Dio, la cui *ratio* premia e punisce gli uomini senza che questi ne colgano a fondo le ragioni. Comunque, sebbene l'asistematicità nell'affrontare questioni teologiche sia più che naturale in un libro di novelle anche comiche, questa (apparente) anomalia nel destino narrativo delle monache adultere e beffatrici pare avere una sua ragion d'essere e trova riscontri e conferme anche nel più vasto impianto concettuale del *Decameron*.

Occorre tornare all'*incipit*, dove Filostrato stigmatizza il parere degli «stolti», i quali sostengono che una «giovane» fattasi monaca «più non sia femina né più senta de' feminili appetiti», come se fosse «di pietra» (2). Egli quindi prosegue:

> e se forse alcuna cosa contra questa lor credenza n'odono, così si turbano come se contra natura un grandissimo e scelerato male fosse stato commesso, non pensando né volendo avere rispetto a se medesimi, li quali la piena licenzia di potere far quello che vogliono non può saziare, né ancora alle gran forze dell'ozio e della sollecitudine (3).

Il discorso di Filostrato presuppone l'idea che lo stimolo dei sensi sia un appetito naturale e indomabile nella gioventù, come Ghismonda distesamente ribadirà in merito ai laici nobili, mediante scelte lessicali simili e secondo criteri di congruenza teorica[19]; per questa ragione, l'impulso sessuale ha carattere di uni-

peccatum», anche se non «mortale»; tuttavia, egli si riferisce alla «fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta» (*S. Th.*, II IIae, q. 154, a. 1 co), ossia fra laici senza vincoli religiosi né matrimoniali. Il lessico di Pampinea, in I Intr., 62 (per cui cfr. I Intr., 62 e nota *ad locum*, ed. Rizzoli), dunque è tecnico (cfr., a riguardo, Casagrande – Vecchio, *I sette vizi capitali* cit., p. 177).

[19] «Esser ti dové, Tancredi, manifesto, essendo tu di carne, aver generata figliuola di carne e non di pietra o di ferro; e ricordar ti dovevi e dei, quantunque tu ora sie vecchio, chenti e quali e con che forza vengano le leggi della giovanezza» (IV 1, 33, si noti la ripetizione della metafora della 'pietra' e l'insistenza sulla giovinezza, come nell'*incipit* di Filostra-

versalità: assilla tutti (uomini e donne), visita tanto i «lieti palagi e le morbide camere» quanto le «povere capanne» e le «diserte spelunche» come quella di Rustico (III 10, 3) o di Simona e Pasquino (IV 7, 6-7) e non cessa di farsi sentire nonostante i proponimenti dei singoli, evidentemente nemmeno quando tali proponimenti sono consacrati da un vincolo religioso. È pur vero che il *Decameron* afferma che, per quanto difficile, è possibile vincere sé stessi, come dimostra il caso del magnanimo re Carlo d'Angiò, il quale riesce «a *sé* medesimo soprastare», reprimendo l'inopportuno desiderio erotico verso le belle figlie di messer Neri; d'altronde, egli è «alla vecchiezza vicino», per cui non gli si addice cedere al «lusinghevole amore» quasi fosse un «pusillanimo giovinetto» (X 6, 33 e 27-28), mentre in III 1 il *focus* è, piuttosto, sull'impossibilità di reprimere gli appetiti naturali da parte di chi, «giovane», è costretto dai voti sacri. Boccaccio sviluppa con chiarezza il tema della naturalità del desiderio sessuale giovanile nell'Introduzione alla Giornata IV, quando, rivolgendosi in prima persona alle donne, afferma: «io conosco che altra cosa dir non potrà alcuno con ragione, se non che gli altri e io, che v'amiamo, naturalmente operiamo» (IV Intr., 41); è questa, infatti, la morale della novelletta delle donne papere, dove il giovane Balducci, educato dal padre Filippo all'ascetismo e alla castità, è stimolato dal desiderio erotico al suo primo incontro con una brigata di donne. Nel breve apologo, il proposito di una vita dedita al «servigio di Dio» (IV Intr., 14), inculcato da Filippo al figlio con le sue strategie pedagogiche, naufraga miseramente davanti agli stimoli di natura (IV Intr., 29): proprio come capita infine ai casti intenti delle monacelle che desiderano Masetto, le quali, sessualmente infaticabili e inappagabili come le altre donne decameroniane, avvertono più acuta la «forza» della natura (emblematici i casi di Alibech, della moglie di Pietro da Vinciolo e di Filippa)[20].

Ora, com'è noto, il tema della naturalità del desiderio sessuale ricorre anche nella tradizionale riflessione sul settenario dei vizi, nata in ambiente cenobitico. Se la lussuria ha buoni argomenti per indurre in tentazione, osserva Giovanni Cassiano, è

to); cfr. a riguardo almeno Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 77-88 e Ciavolella, *The Tale of Masetto* cit.

[20] Cfr. III 1, 37; III 10, 29; V 10, 19; VI 7, 14.

perché è un vizio «naturaliter nobis inse*ssum*»[21] (concetto che sembra ritornare in III 1 e nell'apologo delle papere), alle cui seduzioni occorre sottrarsi per dominare la corporeità, come fanno appunto i monaci con le loro regole. In epoca più vicina al *Decameron*, l'efficacia della coazione esterna nel vincere gli impulsi naturali è notevolmente ridimensionata da Pietro Abelardo, alle posizioni del quale appare vicina quella di Filostrato: sostenendo l'«idea di una naturalità del desiderio sessuale» e una incolpevolezza del relativo atto, il filosofo suggerisce che, sebbene all'uomo convenga la lotta contro i vizi, la natura non debba essere offesa o violata («laes*a*»), e che sembra meglio affrontare i vizi «naturam sequens potius quam trahens»[22]. Vista da questa angolatura, la novella III 1 non polemizza soltanto con la corruzione dei religiosi, ma mette in discussione l'efficacia etico-morale di ogni forma di coercizione del corpo soprattutto in giovane età, così come l'apologo delle papere: non è la lussuria delle monache o degli asceti a costituire il bersaglio satirico di Filostrato e di Boccaccio, quanto quelle norme di vita e quelle mura conventuali, esaltate da Cassiano, che pretendono di soffocare gli insopprimibili stimoli della natura, quasi anestetizzandoli. La desacralizzante raffigurazione decameroniana di III 1 (che segue la novella antiascetica di Riccardo di Chinzica e Bartolomea) non lascia adito a dubbi in merito. Effettivamente, proprio la regola, che deve servire ad «astenersi non solo da ogni tipo di attività sessuale ma anche da tutto ciò che può favorirla»[23], appare rovesciata nella regolamentazione dei piaceri

[21] Ioannes Cassianus, *Collationes*, *collatio* V: *De octo principalibus vitiis*, IV: *Recapitulatio de gastrimargiae et fornicationis passione, et curatione earum*, in *PL*, 49, 0612A: «Et ut haec eadem non solum disputatione, quantum possumus brevi, sed etiam Scripturarum testimoniis manifestiora reddamus, gastrimargia et fornicatio cum naturaliter nobis insederint, nonnumquam etiam sine ullo animae incitamento, solius instigatione ac pruritu carnis, oriuntur». Cfr. Casagrande – Vecchio, *I sette vizi capitali* cit., pp. 149-180, da cui i riferimenti seguenti a Abelardo e Cassiano.

[22] Petrus Abelardus, *Epistolae*, VIII, in *PL*, 178, 0293B-C: «Huic vero diligentiae sic omnium virtutum mater discretio praesit, ut quae quibus imponat onera sollicite videat, unicuique scilicet secundum propriam virtutem, et naturam sequens potius quam trahens, nequaquam usum satietatis, sed abusum auferat superfluitatis; et sic exstirpentur vitia, ne laedatur natura».

[23] Casagrande – Vecchio, *I sette vizi capitali* cit., p. 157.

sessuali pattuita da Masetto con le monache, le quali «per sì fatta maniera le sue fatiche partirono, che egli le poté comportare» (41). In più, il monastero, per tradizione il luogo in cui la «mortificazione del corpo è stata sistematicamente praticata e istituzionalmente codificata da una specifica legislazione», nella novella non solo non protegge dagli echi di immagini voluttuose importati dalle laiche che vi si recano (23), ma pure finisce comicamente per configurarsi come la roccaforte in cui il desiderio amoroso è assecondato «discretamente» e con piena soddisfazione[24]. E ancora, l'adulterio delle monache col giardiniere, lasciato impunito e anzi avallato dal marito con le «corna», evoca altre storie di adulterio decameroniane che terminano con la riconciliazione dei coniugi, se non addirittura con l'integrazione dell'amante nella vita sessuale della coppia, come quelle di Pietro di Vinciolo (V 10) e di Zeppa e Spinelloccio (VIII 8): la clausura monastica, in quest'ottica, è assimilata scherzosamente agli scabrosi triangoli e quadrangoli amorosi del *Decameron*. Da questo punto di vista, allora, il destino narrativo delle monache di III 1 prospetta allusivamente, se non una vera e propria valorizzazione della corporeità e delle sue pulsioni (come invece nel caso di Masetto), almeno una sua legittimazione a discapito della coercizione fisica nella gioventù: il che consente di estendere all'ambito cenobitico le riflessioni di Giuffredi d'Arrighetto Capece (II 6) sulla inscindibilità di giovinezza e impulso sessuale[25], anticipa e corrobora il tema portante dell'apologo delle papere e pone basi teoriche forti, perché desunte da un caso estremo come quello delle *sponsae Christi*, per decifrare alcune delle novelle a sfondo erotico seguenti con protagonisti giovani (ad esempio, quella tragica di Ghismonda, IV 1, ma anche quelle comiche dell'usignuolo, V 4, e della badessa con la cuffia, IX 2[26]).

[24] *Ibidem*.

[25] II 6, 54: «Amai tua figliuola e amo e amerò sempre, per ciò che degna la reputo del mio amore; e se io seco fui meno che onestamente, secondo la oppinion de' meccanici, quel peccato commisi il qual sempre seco tiene la giovanezza congiunto e che, se via si volesse torre, converrebbe che via si togliesse la giovanezza»; si noti il riferimento all'errata opinione volgare, come in III 1, 2.

[26] Cfr. V 4, 43, nelle parole di messer Lizio a Ricciardo: «ma pur, poi che così è e a tanto fallo t'ha trasportato la giovanezza, acciò che tu tolga a te la morte e a me la vergogna, sposa per tua legittima moglie la Cateri-

Si può aggiungere che l'impossibilità per l'uomo di sottrarsi alla potenza della natura è tema frequente nella riflessione filosofica di argomento erotico; tra i testi noti a Boccaccio, lo si ritrova nel *De Amore*, opera che, come è già stato dimostrato, proprio in III 1 vede sovente i suoi precetti rimaneggiati o capovolti[27]. Nel dialogo *Loquitur nobilior nobiliori*, Andrea Cappellano collega il motivo della natura assillante all'idea che la soddisfazione del desiderio amoroso non costituisca una grave offesa a Dio, riferendo tale concetto all'amore fra laici e formulandolo come un esempio di argomentazione retorica: «Credo tamen, in amore Deum graviter offendi non posse; nam quod natura cogente perficitur, facili potest expiatione mundari»[28]. Secondo il Cappellano, dunque, l'uomo può essere costretto all'amore, ancora una volta, «natura cogente», cioè coatto da essa; pertanto, un eventuale peccato in ambito amoroso sarebbe facilmente perdonabile agli occhi di Dio, e su tale concezione si regge l'impalcatura dell'intera novella scherzosa di Tingoccio e Meuccio, dove uno dei protagonisti assicura che, nell'aldilà, «non si tiene ragione alcuna delle comari» (VII 10, 28). Pertanto, l'assenza sostanziale di ripercussioni sulle spose di Cristo infedeli e beffatrici delinea *ex parte hominum* l'ipotesi che, almeno (o anche?) su questa terra, la soddisfazione adulterina dei «feminili appetiti» persino delle monache non sia passibile di punizione divina, al contrario delle beffe verso i *reverenda* di II 1 e di II 2: il che si concilia con la più seria apologia del desiderio sessuale femminile condotta da Ghismonda (IV 1, 31-38) chiosato dalla significativa espressione «se peccato è» (IV 1, 44). Di sicuro, fa sorridere che una deliberata irriverenza contro le cose sacre,

na» (cfr. anche V 6, 40); IX 2, 18: «e conchiudendo venne impossibile essere il potersi dagli stimoli della carne difendere».

[27] Sui rovesciamenti dei precetti del *De amore* in III 1, cfr. G. Mazzotta, *The World at Play in Boccaccio's* Decameron, Princeton 1989, p. 112 e Ciavolella, *Letteratura e pornografia* cit., p. 31 e Surdich, *Boccaccio* cit., p. 105: si cita, ad esempio, il fatto che il Cappellano sconsiglia di amare le monache e di trovarsi con loro in posti solitari (Andrea Cappellano, *De amore*, cur. G. Ruffini, Milano 1980, *De amore monacharum*, p. 200 e p. 202), laddove ciò è esattamente quanto fa Masetto; senza contare che la «coelestis indignatio patris», che per il Cappellano, colpirebbe chi ottiene l'amore delle monache, è rovesciata nella remunerazione dell'ortolano.

[28] Andrea Cappellano, *De amore*, *Loquitur nobilior nobiliori*, XVIII, p. 144.

benché giocosa e perpetrata da un laico (come Martellino), sia più colpevole non solo del millantato miracolo di un santo, ma di una perdurante infedeltà col giardiniere da parte delle spose di Cristo. Eppure, il lieto fine della novella III 1 sembra dar ragione alla monaca «più baldanzosa», quella che di fatto innesca il turbine di passione nel convento, la prima a cedere alle tentazioni della carne; a suo modo di vedere, Dio non tiene più conto del voto di castità rispetto ad altre promesse: «"Oh" disse colei "quante cose gli si promettono tutto il dì, che non se ne gli attiene niuna! Se noi gliele abbiam promessa [la verginità], truovisi un'altra o dell'altre che gliele attengano"» (26); per dirla con Ciappelletto, gli uomini hanno, «vivendo, tante ingiurie fatte a Domenedio, che, per farnegli una ora (…), né più né meno ne farà». I concetti in parte simili formulati dal notaio pratese e dalla monaca, oltre a riecheggiare il tema della pazienza divina di I 2, presentano implicazioni teoriche più complesse e affrontate dalla teologia della prima metà del XIV secolo. Se l'inaccessibilità del divino, postulata in I 1, pregiudica la possibilità di comprendere come Dio valuta il merito degli uomini, allora nessuno può dirsi certo che trasgredire al voto di castità o peccare per *desperatio* siano peccati imperdonabili; da ultimo, ci si può spingere ad asserire anche che nessuno può affermare con certezza che la verginità sia un merito agli occhi di Dio. In III 1, dunque, Filostrato fa addentrare scabrosamente la morale cortese in un monastero femminile, insinuando l'idea che il peccato carnale possa non essere un peccato o, comunque, non sia così grave secondo Dio: quasi ai Suoi occhi le proprie *sponsae* siano da considerare alla stregua delle *solutae* e il potere della natura sulla gioventù abbia la facoltà di attenuare l'entità di un'azione altrimenti biasimevole. Il narratore lo dimostra con una storiella comica, ma la serietà del suo preambolo e il contesto delle «cose catoliche» velano il tutto della consueta profondità, facendo oscillare il giudizio del lettore tra la condanna della disonestà insita nel rompere «della obedienza le leggi» di cui parla Pampinea (I Intr., 62) e la giustificazione delle monache in ragione, oltre che della paradossale *ratio* divina, anche delle sollecitazioni naturali e della sagacia di Masetto.

Ad ogni modo, lo scarso nocumento arrecato a Dio da quello che, secondo Tommaso, è un sacrilegio e l'omessa sanzione per l'invenzione della finta guarigione del giardiniere, con l'annessa mancata punizione delle monache, si integrano perfet-

tamente col fatto che Egli può perdonare al «piggiore uomo forse che mai nascesse» addirittura due sacrilegi (la *desperatio* e la confessione mendace): viene da credere, quindi, che a maggior ragione Dio può tollerare un sacrilegio commesso «natura cogente», per non parlare di una bugia rimasta celata al ludibrio pubblico, a differenza della beffa di Martellino. É significativo che tale concetto sia testificato da Neifile, proprio la narratrice che si è pronunciata sulla riverenza dovuta alle cose sacre in II 1, la quale nell'*incipit* di VIII 1 appare molto conciliante sul tema della sessualità femminile: dopo aver posto che siano servande l'onestà e la castità femminile e che sia degna del rogo colei che si concede per denaro, Neifile afferma che «chi per amor, conoscendo le sue forze grandissime, perviene [all'adulterio], da *giudice non troppo rigido* merita perdono», ricordando il caso giuridico di madonna Filippa (VIII 1, 4). Cristo pare prendere comicamente alla lettera il parere di Neifile, dando così, dalla sua scomodissima e delicatissima posizione di marito tradito e di giudice indulgente, l'ennesima prova provata della sua bontà, davvero «grandissima» se è in grado di soprassedere persino a un peccato, «se peccato è», contro di Lui.

Capitolo VII
Un *itinerarium in hominem* (*cum Deo*)

L'importanza accordata al valore simbolico dei numeri nelle opere letterarie del Medioevo implica un seppur rapido accenno all'aspetto più prettamente numerologico della serie, che trova agganci e riscontri anche a livello tematico-strutturale nel ciclo[1]. Le novelle che la compongono sono 6, un numero che evoca i sei giorni della Creazione del *Genesi* e uno dei modelli più spesso chiamati in causa per il *Decameron*, ossia l'*Hexameron* di Ambrogio: l'opera, annoverata nell'inventario della *parva libraria* di Santo Spirito, è il probabile riferimento di Boccaccio per il titolo del libro e potrebbe aver determinato il numero di novelle di «cose catoliche», in una sorta di omaggio, allusione o richiamo al modello ambrosiano[2]. In più, questo numero permette una *dispositio* delle sei storie nelle prime tre Giornate secondo una sorta di simmetria capovolta che si regge sull'equilibrio fra la Giornata I, contenente tre storie, e la III, che ne contiene una sola; in mezzo, la Giornata II con due novelle. Dalla Giornata I alla III, il numero di novelle decresce in modo inversamente proporzionale all'aumento dell'ordinale relativo alla Giornata, a costituire una struttura piramidale con un primo gradino di tre storie (I 1, I 2, I 3), un gradino intermedio di due (II 1 e II 2) e

[1] Indicazioni di interpretazione utili a riguardo sono fornite da G. Gorni, *Lettera nome numero: l'ordine delle cose in Dante*, Bologna 1990. È curioso notare che, addizionando fra loro gli ordinali delle Giornate (in numeri romani) e i cardinali delle novelle del ciclo, in entrambi i casi il risultato è 10, *il* numero del *Decameron* (I I I II II III,1 2 3 1 2 1). Lo stesso risultato si ottiene se si somma il numero delle novelle «catoliche» (6) e il numero dei narratori (Panfilo, Neifile, Filomena, Filostrato) che le raccontano (4); qualora non fosse frutto di casualità, si rafforzerebbe l'idea di una architettura studiatissima.

[2] A. Mazza, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito*, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, «Italia Medievale e Umanistica», 9 (1966), pp. 1-74, p. 15. Sul rapporto del *Decameron* con l'*Hexameron*, cfr. Battaglia Ricci, *Boccaccio* cit., pp. 141-142 e Veglia, *«La vita lieta»* cit., pp. 114-115.

un terzo gradino con un'unica storia apicale (III 1): una regolarità che difficilmente può considerarsi fortuita e che fornisce indicazioni di lettura abbastanza precise sui raggruppamenti di novelle a tema «cose catoliche».

La stessa *dispositio* dei temi nelle storie, che contribuisce a dare al ciclo un carattere programmatico quanto alla costruzione della sua riflessione teologica (come hanno rilevato Alberto Asor Rosa e Veglia), pare ricalcare l'impalcatura numerica, in linea di massima. Infatti, le prime tre novelle sono tutte imperniate su questioni di carattere (per così dire) speculativo, complesse e d'attualità, e pongono i fondamenti teorici per lo sviluppo delle considerazioni teologiche dei racconti che seguono nel ciclo; invece, le rimanenti si caratterizzano per una componente pragmatica, poiché forniscono suggerimenti pratici per meglio rapportarsi alla religione[3]. Le correlazioni fra le prime tre novelle della centuria sono state già rilevate da buona parte della critica ed esaminate, sotto un diverso profilo, nei capitoli precedenti[4]. Nell'*incipit* di I 2 (3), Neifile dichiara di riprendere il tema portante di I 1, la «benignità» di Dio su cui, in I 1, Panfilo insiste mediante le ripetizioni lessicali (I 1, 4 e 90), e si propone di approfondire il discorso avviato dal narratore precedente sulla bontà divina, mostrandone la «verità»: una contiguità tematica tanto più significativa alla luce del fatto che il tema della Giornata I è libero. Anche la narratrice di I 3, Filomena, evidenzia una chiara connessione fra la storia che sta per raccontare e la

[3] A. Asor Rosa, *Decameron*, in *Letteratura italiana. Le Opere*, cur. A. Asor Rosa, Torino 1992, vol. I, pp. 481-482: «Non sembra dubbio che in I 1, I 2 e I 3 Boccaccio abbia voluto tentare una narrativa impiantata su di una precisa polemica ideologico-religiosa, che ha le sue radici nella pratica dell'*exemplum* ma che qui viene rifunzionalizzata in chiave modernissima (essa avrà sviluppi anche nelle giornate successive, ma con tonalità prevalentemente pratiche, di costume, sotto la specie, il più delle volte, della polemica antifratesca e antiecclesiastica: mentre in queste tre novelle siamo di fronte ad un tentativo di esporre una posizione molto più organica e di pensiero, sebbene sempre, com'è ovvio, attraverso il filtro della metafora narrativa)»; cfr. a riguardo anche Veglia, nota 5 a I 1, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), p. 74.

[4] Cfr. ad esempio *ibidem*; Güntert, *Tre premesse* cit.; Cappello, *La «macrotestualità debole»* cit., pp. 145 e ss.; Bragantini, *Appunti sull'ordine* cit., pp. 73-95; Ellero, *Una mappa per l'*inventio cit., pp. 26-27; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 37-45.

precedente: «La novella da Neifile detta mi ritorna a memoria il dubbioso caso già avvenuto a un giudeo» (I 3, 3). La libera associazione che alimenta l'*inventio* della narratrice forse trascende la presenza del «savio» giudeo come protagonista di entrambe le storie, dal momento che la novella I 3 e il racconto incastonato sviluppano il tema della «verità» di una delle religioni monoteiste; fra l'altro, il ricorso alla costellazione semantica del *vero* (I 3, 14-16) richiama anche sul piano lessicale la «verità» della religione cristiana, cui Neifile si riferisce preludendo alla novella di Abraam (I 2, 3). In questo trittico, il tema della «benignità» di Dio è dapprima al centro di una trattazione distesa nell'*incipit* e nell'*explicit* di I 1, dove Panfilo ne evidenzia il carattere paradossale e ne esalta la grandezza, che perdona, contro ogni attesa, persino l'estrema abiezione umana; in seguito, esso è oggetto di una esemplificazione realizzata mediante la novella I 2, che Neifile presenta come un'attestazione di tale bontà e dove, nello stesso tempo, la narratrice conferma l'imprevedibilità dei suoi modi di agire *ex parte hominum*, quasi a rassicurare il lettore che gli eventi narrati nella storia di Ciappelletto non siano stati occasionali; infine, nell'allegorico raccontino degli anelli, la «benignità» di Dio è declinata come amore paterno (I 3, 12 e 14), che, agendo occultamente, non fa distinzioni fra figli ugualmente «virtuosi» e «obedienti». Viene a delinearsi, così, una *dispositio* in *climax* del trittico sulla bontà divina, culminante nell'idea che l'amore di Dio sia ecumenico.

Passando alla seconda parte del ciclo, la narratrice di II 1 (Neifile) dichiara che la sua storia verte sulla sconvenienza del beffare i *reverenda*. Filostrato, introducendo la storia di Rinaldo e marcando la continuità con il racconto precedente («Belle donne, a raccontarsi mi tira una novella di cose catoliche e di sciagure e d'amore in parte mescolata», II 2, 3, con enfasi sulle «cose catoliche», primo membro della piccola enumerazione), esorta scherzosamente a non dimenticare di proferire il paternostro di san Giuliano, pena un cattivo albergo; in realtà, si è visto, la sua storia rende pertinente, di nuovo, il tema della riverenza *ad sacra* e della correlata remunerazione. Il gioco di contrappunti e richiami così realizzato riguarda il rispetto che si deve a «quelle cose che sono da reverire» per non incorrere in un «danno» (II 1, 2), argomento che in queste due novelle si sviluppa dopo essere stato solo sfiorato da Panfilo nella *moralisatio* finale di I 1 («Lui [Dio] *in reverenza avendo*, ne' nostri bisogni gli ci raccoman-

deremo sicurissimi d'essere uditi», I 1, 91). In particolare, l'atteggiamento irriguardoso del paralitico fasullo Martellino, che scherza sant'Arrigo, può essere accostato, per alcuni versi, a quello dei predoni che scherniscono san Giuliano, sebbene il destino narrativo dei beffatori, nelle due storie, sia ben diverso. Da un lato, Martellino, dopo essersi preso gioco del santo, rischia per due volte di morire, ma occorre ricordare che il buffone desidera solamente farsi largo tra la folla dei trevigiani accalcati fuori del duomo, dov'è situata la spoglia sacra, per «andare a vedere questo santo» (II 1, 7), e la sua beffa non ha uno scopo intenzionalmente aggressivo nei confronti di Arrigo. Dall'altro lato, i malintenzionati masnadieri che rapinano Rinaldo, al contrario, mettono esplicitamente in dubbio l'efficacia del paternostro di san Giuliano e il potere dell'Ospitaliere; di conseguenza, quella che sembra la loro effettiva punizione, dopo quella paventata ma poi sventata di Martellino, appare come l'esito nefasto dell'irriverenza: se infatti il buffone ha solo sfiorato il linciaggio e l'esecuzione capitale «appicca*to* per la gola» (e il lettore è portato a credere che sia a causa della preterintenzionalità della sua beffa), essi invece sono inesorabilmente impiccati (si noti pure che, nelle due storie, la pena per gli irriverenti è curiosamente sempre la stessa, l'impiccagione). Ne consegue che le novelle II 1 e II 2, trattando l'atteggiamento da tenere nei confronti del sacro (per via negativa, secondo l'imprudente esempio di Martellino, in II 1: non beffare i *reverenda*; per via positiva, come fa Rinaldo, in II 2: pregare i santi) e le conseguenze dell'inadempienza (trovarsi «col danno», II 1, 2; «dare de' calci a rovaio», II 2, 42) o del rispetto (il «buon albergo»), formano un micro-ciclo di *exempla*, in cui i temi della riverenza e dell'irriverenza verso i santi sono oggetto di specificazione e approfondimento: dai rischi corsi dall'imprudente buffone, giocosamente irriverente, si passa a una punizione capitale per i blasfemi masnadieri e, viceversa, a una lauta remunerazione per il buon devoto. Al termine di questo dittico comico (ma non tanto), il «materiale e rozzo» Rinaldo risulta il modello di fedele da seguire, dal momento che la sua religiosità superstiziosa si è rivelata vantaggiosa in base a riscontri pratici, per quanto essenziali: la consuetudine quotidiana di affidarsi a san Giuliano con un'orazione di rito forse non propizia sempre buone giornate, ma procura di certo ottime nottate e un ampio risarcimento dei danni subiti. Il discorso intrapreso culmina nel racconto dello

scaltrito e talentuoso Masetto, finalizzato (dice Filostrato) a sradicare dalle coscienze degli stolti ogni falsa credenza sui contadini e sull'insensibilità al sesso da parte delle giovani *sponsae Christi*, dal quale si evince (*ex parte Masetti*) la spiazzante conclusione che Cristo tolleri finanche i sacrilegi se a causarli concorrono la potenza della Natura e il talento.

Quelle espresse dalle novelle, si è visto, sono molto spesso morali minime (eccezion fatta forse per la più intricata novella di Masetto), si direbbe concetti da catechismo messi alla prova dai fatti del mondo; con esse, i narratori paiono tentare di portare qualche beneficio ai membri della brigata in merito al rapporto con le cose sacre: a tal riguardo, è interessante pure che, nelle ultime tre novelle «catoliche», essi ammoniscano esplicitamente su cosa *non* bisogna fare, ragionando cioè per via negativa, come accade nel «nuovel *exemplum*» due-trecentesco, secondo Le Goff[5]. Vale anche la pena notare che nelle sei narrazioni, a partire proprio dagli *incipit* (che quasi sempre esplicita l'intento didascalico di ciascuna storia), la cognizione del contenuto tematico e della riflessione religiosa svolta nei racconti precedenti del ciclo favorisce una più profonda comprensione della nuova novella. Di fatto, sebbene gli *incipit* non sempre dichiarino un criterio di progressione, alcuni concetti-chiave di I 1 ritornano nella novella di Masetto, dove l'inattesa remunerazione erotica per il talentuoso contadino può essere letta alla luce dell'inattingibilità della *ratio* divina enunciata in I 1. Ancora, è grazie ai casi di Giannotto di Civignì che, nelle ultime due novelle del ciclo, il lettore individua Rinaldo e Masetto, *simplices* in materia di fede tanto quanto l'*idiota* Giannotto, quali testimoni affidabili della bontà di Dio: il loro modo di rapportarsi alla religione, rozzo e perspicace ma seguito da quelle che, per loro, sono gratificazioni divine (il «buono albergo» e una vecchiaia agiata), ricorda da vicino la religiosità elementare dell'«idiota» in I 2, le cui dozzinali argomentazioni sulla «verità» del cristianesimo finiscono per essere accolte dal saggio e colto Abraam, tanto più che, come si legge in *1Cor*, 1 26-29, Dio predilige «quae stulta sunt mundi» per confondere i sapienti, proprio come accade per la vecchietta di Buridano:

[5] Le Goff, *L'*exemplum *et la rhétorique* cit., p. 10.

> Videte enim vocationem vestram, fratres; quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed, quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, quae non sunt, ut ea, quae sunt, destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu Dei.

La suggestione paolina, che nelle novelle I 2, II 2 e III 1 funge quasi da basso continuo, echeggia il più generale tema della paradossalità della «divina mente», occulta all'uomo, che Boccaccio riversa sicuramente in cinque novelle di «cose catoliche» su sei (I 1, I 2, I 3, II 2, III 1). Il paradosso ha il vantaggio di agevolare le possibilità narrative dai risvolti comici, soprattutto il capovolgimento e il colpo di scena; sugli effetti del paradosso e della relativa comicità sulla riflessione teologica decameroniana sono di recente intervenuti Veglia e Bausi, affermando rispettivamente che il primo fornisce una «radicalmente nuova impostazione del discorso sul sacro» che percorre tutta l'opera, mentre la seconda genera una certa levità nel trattare questioni teologiche scottanti, il che si potrebbe definire un aspetto della «leggera profondità» del *Decameron*[6]. Si tratta ora di vedere in che direzione Boccaccio, a partire dalle sue *auctoritates*, declina questo tema. Il paradosso, connesso alla sfera religiosa, ha alle spalle una solida e gloriosa tradizione. La teorizzazione del principio controintuitivo per cui una verità di fede va creduta proprio in funzione della sua assurdità è riassunta nel motto *credo quia absurdum*, che risale al *De carne Christi* di Tertulliano[7]; tuttavia, il precedente sicuro del *Decameron*, come si è anticipato, è *Paradiso*, XXIV 106-111 con la sua fonte agostiniana (*Civ.*, XXII 5): rifacendosi a una nota argomentazione dell'Ipponate,

[6] Su questi temi, cfr. in *Decameron* (ed. Feltrinelli) ciò che considera Veglia, nota 5 a I 1, p. 7; nota 29 a I 2, p. 93; *Nota esegetica* a I 3, pp. 103-104. Cfr. pure Id., *«La vita lieta»* cit., pp. 185-219, pp. 186-187; Bausi, *Leggere il* Decameron cit., pp. 36-75; sul comico nelle novelle «catoliche», cfr. Id., *Le forme del comico*, in *Associazione degli Italianisti. XXI Congresso Nazionale.* Atti delle sessioni plenarie (Firenze, 6, 7, 8, 9 settembre 2017), cur S. Magherini, A. Nozzoli, G. Tellini, Firenze 2019, pp. 47-60, pp. 55-56.

[7] Tertullianus, *De carne Christi*, V, in *PL*, 2 0761A: «Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile».

infatti, Dante afferma davanti a san Pietro che, se il cristianesimo è diventato tanto diffuso senza alcun miracolo da parte di chi lo predicava, questo stesso è il miracolo più grande di tutti. Così come viene sviluppato e adoperato nel ciclo di «cose catoliche», il paradosso non aspira a voler dimostrare verità di fede, come nei precedenti letterari del *Decameron*; piuttosto, al netto della patina superficiale legata all'immediata intuizione del fatto comico, esso ingenera nel lettore un senso di disorientamento dal significato più recondito, consistente nella ratifica (inerme ma compiaciuta) della discrasia gnoselogica, *causa misericordiae*, fra uomo e Dio: uno sbilanciamento cognitivo, intuibile ma i cui risvolti possono essere forse difficili da illustrare se non tramite racconti (giocosi). Ne nasce una serena e fattiva presa di coscienza della propria impotenza da parte dell'uomo, il quale, quanto più pare accettare e abbracciare tale concezione (come, da ultimo, Rinaldo e Masetto), tanto più ne ricava dei vantaggi (materiali, naturalmente), con la conseguenza di far attecchire e sbocciare una fiducia incrollabile nell'unico appiglio sicuro, la bontà di Dio, che ne esce accentuata. Il *modus operandi* di Boccaccio, in relazione al paradosso, si può esemplificare mediante l'analisi di una precipua ricorrenza tematica in quella che, per Forni, è una «progressione concatenata» di narrazioni, le incipitarie delle prime tre Giornate[8]. La *fabula* di queste tre novelle è incentrata sul motivo del sacrilegio: la falsa confessione di Ciappelletto, la beffa ingiuriosa di Martellino a sant'Arrigo e la *liaison* delle monache con Masetto possono essere visti come atti che, per dirla con Tommaso, «ad irriverentiam rerum sacrarum pertine*nt*, ad iniuriam Dei pertine*nt*, et habe*nt* sacrilegii rationem»[9]. Nei tre racconti, il motivo del sacrilegio è rovesciato dall'esito positivo della *fabula*, secondo una semplice ma efficace logica paradossale del tipo *e malo bonum*, con la quale Dio dà un segno della propria «benignità»: mostrando miracoli forse veri tramite un santo morto confessando il falso, punendo (ma non troppo)

[8] Tale concatenamento consiste nel *continuum* narrativo di I 1 e II 1, e nella ricorrenza del miracolo di cui beneficerebbe il protagonista che mette in relazione II 1 e III 1 (Forni, *Forme complesse* cit., pp. 18-20); cfr. fra gli altri Fido, *Il regime delle simmetrie imperfette* cit., pp. 56-57; Alfano, Giornata II, Scheda introduttiva, II 1 in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 285-287; Veglia, *Le metamorfosi del sacro* cit., pp. 287-303.

[9] *S. Th.*, II-IIae, q. 99, a.1 co.

un ingenuo beffatore delle «cose sacre» e premiando un ingegnoso ortolano che, a suo dire, ha saputo mettere a frutto (sessualmente) la propria «giovanezza» con le spose di Cristo. Così, data l'indulgenza di Dio persino verso i peccati commessi contro di Lui, pure le mancanze e le irriverenze degli uomini assurgono a testimonianze della «benignità» divina e fortificano la fede, potenziando notevolmente quanto dimostrato, con riferimento agli alti prelati romani, dalla novella di Abraam.

A questo punto, si è forse delineato il quadro generale di quanto emerge dal ciclo di «cose catoliche». Al vertice del percorso tracciato dalle sei storie, iniziato nel nome di Dio e della sua bontà, c'è una novella oscena incentrata sull'insopprimibilità del desiderio sessuale, contrariamente a quanto postulano l'opinione volgare e la teoria cortese, anche nelle monache e nei contadini come Masetto. Procedendo dalla «benignità» di Dio, che impregna I 1, ai «concupiscibili appetiti» umani premiati da Cristo, la *dispositio* delle novelle del ciclo pare invertire il tragitto che caratterizza tante opere medievali, su tutte l'ineludibile riferimento della *Commedia*. Dante infatti, sulla scia della letteratura religiosa a lui coeva (si pensi a Bonaventura), delinea un *itinerarium in Deum*, che va dall'uomo peccatore a Dio tramite la «Vergine madre»/«Vergine bella», apice del suo tragitto. Tutt'altro percorso, invece, è tracciato dalla riflessione teologica delle «cose catoliche» del *Decameron*: dopo la solenne apertura per bocca di Panfilo sulla bontà di Dio e su una delle «sue maravigliose cose», Filostrato chiude la serie con un racconto che narra la perdita della verginità da parte delle monache, sedotte sornionamente dall'ingegnoso ortolano e spinte da un bisogno naturale che induce loro stesse a prendere l'iniziativa, il che le rende il riflesso ribaltato della Vergine[10]. La simmetria rovesciata fra le due opere non tocca solamente l'industria erotica di Masetto, che conclude il ciclo, e l'intuitivo parallelo col girone dei lussuriosi, che invece inaugura la vera e propria discesa di Dante fra i peccatori; una simile specularità, infatti, si riscontra anche al considerare che, nella *Commedia*, è Dante che perviene «al fine di

[10] Si tratta naturalmente di una prospettiva comica, che però non deve essere accreditata più di quanto la retorica del testo non autorizzi a fare, tanto più che la devozione mariana di Boccaccio è cosa nota; cfr., fra gli altri, i capitoli dedicati in Jannace, *La religione di Boccaccio* cit.

tutt'i disii» grazie all'amore mistico-spirituale per Beatrice[11], mentre in *Decameron*, III 1 l'amore carnale di Masetto induce Cristo, in maniera giocosamente degradante, a scendere nel mondo per interessarsi di faccende sin troppo profane: l'appagamento dei sensi per il talentuoso giardiniere, la ricompensa divina che quasi trasla sul piano della carnalità quell'amore celeste decantato nelle prime tre novelle e che è il culmine della terza Cantica. Questo metaforico abbassamento rende la «benignità» certo meno ineffabile della *fruitio Dei* dantesca dell'ultimo del *Paradiso*, ma più immediatamente avvertibile e quindi (nel *Decameron*) non disprezzabile e, anzi, ambita, sebbene inintelligibile a livello delle sue ragioni più profonde.

Le novelle decameroniane profilano, così, un ribaltamento parodico della letteratura edificante dall'andamento ascensionale, tratteggiando un innovativo *itinerarium in hominem* al termine del quale troneggia un ortolano giovane, bello, forte e «avvedut*o*», finanche remunerato da Cristo per la sua industriosità mondana[12]; tuttavia, lungo questo percorso si avverte, latente ma innegabile, la presenza di Dio, che si concreta nella concessione delle risorse corporali e intellettive («forza e avvedimento» in Masetto e Abraam) nonché, tramite il miracolo o la remunerazione, in una sorta di rinforzo positivo a causa o per la fede (come per la «purità di fé» e la reverenza di Rinaldo o per l'obbedienza dei tre figli): è grazie a queste risorse di matrice o di ascendenza divina che i protagonisti positivi delle sei novelle (e, con loro, la brigata) si salvano o riescono a districarsi fra santi maledetti, preti corrotti, doni divini amabilmente ambigui, miracoli mendaci, predoni ingiuriosi e appetiti insopprimibili. Sarebbe quindi errato leggere nel ciclo di «cose catoliche» una totale sconfessione e un deciso rifiuto del modello letterario ascensionale e dantesco, sia a causa di un netto e persistente bisogno di aiuto da parte del Padre celeste nella «noia» mondana, sia perché non è ravvisabile una critica caustica e sistematica nei confronti dell'*auctoritas* dantesca, sia in funzione del fatto che,

11 «Disse: "Beatrice, loda di Dio vera, / ché non soccorri quel che t'amò tanto, / ch'uscì per te de la volgare schiera?"» (cfr. Chiavacci Leonardi, note a *Inferno*, II 103-104, p. 65).

12 Sulle ulteriori differenze fra il *modus narrandi* del *Decameron* e quello della *Commedia* e sulla posizione dell'autore rispetto al proprio testo, cfr. Bragantini, *Per un diverso* Decameron cit., pp. 11-18.

come nota Bragantini, non necessariamente la parodia decameroniana «intacca veramente la sostanza dei precedenti, e anzi ne rafforza, proprio nel camuffamento, il rango privilegiato, giacché non si fa parodia (nel senso etimologico del termine) di un testo cui non si riconosce, per diversi motivi, l'autorità»[13]. È invece ragionevole che Boccaccio riconosca a quel riferimento letterario un'ormai ardua applicazione nella angosciosa e faticosa mondanità (I 1, 3), oggetto precipuo del *focus* decameroniano, e che quindi proponga nel ciclo una soluzione non alternativa, bensì integrativa al suo modello, in un connubio fra la componente umana e quella divina ancora inscisso e inscindibile. Così, il fatto che Cristo si immischi quasi compiaciuto negli affari erotici di un avveduto contadino, per di più sorvolando su un sacrilegio e gratificandolo, costituisce la ratifica sorridente della proposta teo-antropica delle sei novelle di «cose catoliche» del *Decameron*. Se poi si considera pure il fatto che queste siano raccontate da Panfilo[14] (I 1), Neifile (I 2), Filomena (I 3), Neifile (II 1), Filostrato (II 2), Filostrato (III 1), ossia dagli unici quattro narratori della brigata il cui nome contiene la radice etimologica *filos*, quanta centralità nella vita e nei fatti degli uomini potrà essere accordata a quel Padre che, con il Suo «amore», è il fulcro della riflessione del ciclo?

[13] Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo* cit., p. 133.

[14] Sul nome di Panfilo, che rimanda alla *charitas* divina, cfr. Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 39, corsivi d'autore) e Veglia, nota 25 a I 1, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 77-78.

Appendice
Il beato Arrigo ai tempi di Boccaccio: la *vita Henrici* in *Decameron*, II 1 e in alcune scritture coeve

La figura del beato Arrigo da Bolzano, un santo laico morto a Treviso il 10 giugno 1315, appare nella novella II 1, ambientata a Treviso nei giorni seguenti la sua morte. Nell'edizione più recente del *Decameron* si segnala che manchi «una fonte diretta» e si ipotizza perciò che Boccaccio ripeta «un aneddoto diffuso in relazione alle narrazioni agiografiche riguardanti il beato»[1]. Sono state sinora segnalate alcune scritture del XIV secolo, quindi sostanzialmente coeve al *Decameron*, che riportano, in vario modo, notizie su Arrigo, senza però dedicarsi a un'analisi comparata di tali testi[2]. Nelle pagine seguenti, dunque, si proporrà una breve analisi dei contenuti di queste scritture e uno studio comparativo fra loro, con l'intento di porre in risalto eventuali punti di contatto o di divergenza tra Boccaccio e i suoi contemporanei, nella narrazione della *vita Henrici*.

1. Decameron*, II 1*

Il ritratto di Arrigo delineato da Boccaccio in II 1 è essenziale e diretto:

> [3] Era, non è ancora lungo tempo passato, un tedesco a Trivigi chiamato Arrigo, il quale, povero uomo essendo, di portare pesi a prezzo serviva chi il richiedeva; e, con questo, uomo di santissima vita e di buona era tenuto da tutti. [4] Per la qual cosa, o vero o non vero che si fosse, morendo egli adivenne, secondo che i trivigiani affermavano, che nell'ora della sua morte le campane della maggior chiesa di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, cominciarono a sonare. [5] Il che in luogo di miracolo avendo, que-

[1] Alfano, *Scheda Introduttiva* a *Decameron*, II 1, p. 285. Neppure Branca indica una fonte precisa per II 1, pur fornendo alcune indicazioni bibliografiche (Branca, nota 3 a II 1, 1 in *Decameron*, ed. Einaudi, p. 132).

[2] Tilatti, *Scritture di notai* cit., pp. 136-140; Cracco, *Realismo e tensioni* cit., pp. 595-612; Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 204-205.

> sto Arrigo esser santo dicevano tutti; e concorso tutto il popolo della città alla casa nella quale il suo corpo giacea, quello a guisa d'un corpo santo nella chiesa maggior ne portarono, menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti, quasi tutti dovessero dal toccamento di questo corpo divenir sani.

Boccaccio presenta questo «tedesco», che svolge l'umile lavoro di facchino a Treviso e gode di una *fama sanctitatis* già in vita. Il Certaldese parla del miracolo delle campane sonanti *motu proprio*, che si sarebbe verificato alla morte di Arrigo, e racconta del concorso di popolo alla salma del beato e di «zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti» che cercano di ottenere la sanità attraverso il contatto con essa. Il motivo del miracolo delle campane, in realtà, non è un'originale invenzione boccacciana, ma un *topos* delle agiografie medievali anche femminili, attestato nella tradizione mediterranea[3]. Inoltre, fra i tanti miracoli che il popolo dice si siano verificati in morte di Arrigo, l'unico descritto da Boccaccio (per ben tre volte[4]) è la falsa guarigione di un attratto, quale fa mostra di essere Martellino per avvicinarsi al santo. Questa particolare insistenza sul risanamento di uno storpio fa supporre che Boccaccio sia a conoscenza dell'efficacia specifica di Arrigo su questi malati.

2. *L'*Historia de Spaleto *e il* Liber certarum historiarum*: fonti improbabili*

Stando alle ricerche finora effettuate, gli autori che parlano del santo *baucenensis* prima di Boccaccio sono lo spalatino Mica

[3] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 173; P. Golinelli, *Un'agiografia per la storia. Miracolati e testimoni nei processi di canonizzazione e nelle raccolte di miracoli*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, cur. M. C. De Matteis, Bologna 2003, vol. I, pp. 91-116, p. 110. Il miracolo in questione ritorna anche in una versione della *Vita Alexii*, la cosiddetta 'Vita' latina BHL 292 (XII sec.): «eadem in qua hora ipsoque momento omnes per totam romanam et Lateranensem ecclesiam per circuitum undique sonuerunt campanae, Deo sine ministerio hominum providente honorem exequiarum fideli suo» (*Saint Alexis, Genèse de sa légende et de la Vie française*, ed. M. Perugi, Genève 2014, cap. III: *La 'Vie' latine BHL 292*, pp. 145-192, paragrafo 67).

[4] II 1, 10 11 13.

Madio de Barbazanis, l'abate Giovanni Vittoriense e il vicentino Ferreto de' Ferreti[5]. Di Mica si conosce poco: le scarse notizie biografiche riportano che nasce a Spalato nel 1289 ed è autore di una cronaca cittadina. L'*Historia de Spaleto* copre un arco temporale che va dal 1290 al 1330; forse fu compilata a partire dal 1320[6], ma non si sa se Mica vi abbia lavorato o meno fino alla sua morte, nel 1359. Delle poche notizie su Arrigo, riportate nel breve cap. VIII, «De Sancto Henrico Alemanno», Mica è probabilmente venuto a conoscenza tramite un suo parente, Azzone, vescovo della diocesi di Treviso nel 1355[7]:

> Anno Domini MCCCXV mensis Junii die XII apud Tarvisium civitatem Marchiae beatus Henricus natione Alemanus ex hac vita transivit ad gloriam beatitudinis. De cuius transitu multitudo coelestis Spiritus congaudent, Deum collaudantes in throno sedentem et dicentes: Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Corpus quidem sanctissimum in civitate Tarvisii apud ecclesiam episcopatus requiescit, miracula multa faciens de infirmis, qui ad arcam ipsius cum devotione accedunt[8].

Mica dà poche informazioni su Arrigo, fra cui la data di morte, che però è errata (il 12 giugno, anziché il 10), la nazionalità 'alemanna', i molti miracoli compiuti dalla salma, che riposa nella *ecclesia episcopatus*. Per il resto, l'*Historia de Spaleto* è infarcita di luoghi comuni e formule ricorrenti nell'agiografia e nella litur-

[5] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 205, e Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., pp. 15 e ss. A pp. 83-84, Sartor parla anche della cronaca in versi di Ambrogio Spighetti, il *Liber Marchiane Ruine* (XIV secolo), che però cita il beato Arrigo solamente in una nota: «Viditi autem ipsam prima vice in habitu religionis occulte, tempore quo floruit beatus Henricus in ipsa civitate» (*Incipit Liber Marchiane Ruine*, «Miscellanea di storia italiana», 5 (1868), pp. 17-71, I, nota (b), p. 18, consultato in copia digitale su <https://archive.org/details/MiscellaneaDiStoriaItaliana5>, 3/23).

[6] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., cit., pp. 204-205.

[7] Per Mica, vedi D. Garbin – R. de' Vidovich, *Dizionario degli Uomini illustri della componente culturale illirico-romana latina veneta e italiana*, Trieste 2012, https://www.dalmaziaeu.it/dalmazianazione.pdf (3/23); Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., pp. 18-19.

[8] Mica Madii de Barbazanis de Spalato, *Historia edita per Micam Madii Barbazanis de Spalato de gestis Romanorum imperatorum et summorum pontificum pars secundae partis de anno Domini MCCXC*, «Archivio storico per la Dalmazia», 1/3 (1926), cap. VIII, p. 10.

gia: la letizia degli angeli al trapasso del beato, la loro lode a Dio, la guarigione degli infermi genericamente indicati, la deposizione del corpo santo in un'arca. Mica, in sostanza, cita solamente il personaggio, senza fornirne le caratteristiche salienti. Gli elementi della sua narrazione non sembrano tali da giustificare un accostamento al *Decameron*, anche perché Mica è un autore lontano, pure geograficamente, da Boccaccio e l'*Historia de Spaleto* non è mai stata avvicinata allo scrittoio del Certaldese finora.

Quanto all'abate Giovanni Vittoriense, egli elabora in Francia un *Liber certarum historiarum*, per il quale l'unico *terminus ante quem* congetturabile è il biennio 1345-47, anni in cui è da collocare la morte dell'autore[9]. Ecco il testo:

> Hiis temporibus pauper quidam Theutonice nacionis Heinricus nomine apud Tervisium victum labore continuo querens asperrimam vitam duxit. Qui dum ab hac luce subduceretur, locus, in quo cubare solitus erat, in crate septa duris virgulis, lapidibus subpositis, repperitur et corpus flagellacionibus laceratum. Sepulchrum eius maximis miraculis radians de diversis partibus infinitum populum ad se traxit[10].

Alcune informazioni su Arrigo sono vagamente vicine a quelle del *Decameron*: la sua provenienza («Theutonice nacionis»), la sua «asperrimam vitam» e un imprecisato lavoro «continuo» con cui si sostentava. Giovanni parla degli oggetti penitenziali del beato (graticci, fruste, pietre) e dei segni fisici dell'autopunizione; infine, cita in generale i miracoli irradiati dal sepolcro e afferma che la loro fama richiamò gente da ogni dove. Ma anche in questo brano i dati sono poco indicativi, poiché, per quanto attestati anche dagli altri biografi di Arrigo, le penitenze corporali, i miracoli della salma e l'afflusso di devoti sono, in genere, convenzioni agiografiche[11].

[9] Su Giovanni Vittoriense, Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., pp. 19-20.

[10] Iohannes Abbas Victoriensis, *Liber certarum historiarum*, ed. F. Schneider, Hannoverae – Lipsiae 1910 (*SS rer. Germ.*, 36), II, p. 59, rr. 25-32 (IV 9, Rec. B. D. A2).

[11] Sartor, *La vicenda umana* cit., pp. 51-76; Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 140 e ss. e p. 198 e ss.

3. *Ferreto de' Ferreti e l'*Historia rerum in Italia gestarum

Molto più ricca di dettagli è la narrazione che il prestigioso notaio, poeta, cronista e preumanista vicentino Ferreto de' Ferreti scrive della vita di Arrigo e dei suoi miracoli. Nato fra 1294 e 1297 e morto nell'aprile 1337, egli è un uomo di spicco del panorama intellettuale laico vicentino; la sua vita è però poco movimentata e spesa «entro l'orizzonte della città natale e del suo territorio e divisa tra il disbrigo di modesti affari di pubblico interesse connessi con le sue competenze professionali e la cura di questioni più strettamente private»[12]. Con ogni probabilità, Ferreto conosce Albertino Mussato, che insieme a Lovato Lovati è tra i grandi protagonisti del preumanesimo veneto, e ne ha letto l'opera, almeno in parte. Tra i testi di Ferreto, interessa in questa sede una monumentale *Historia rerum in Italia gestarum ab anno MCCL usque ad annum MCCCXVIII*, che narra le vicende della Penisola nel periodo indicato[13]. Il racconto della morte e della santificazione *voce populi* di Arrigo (92 righe, nell'edizione Cipolla) si caratterizza per un distacco ironico dalla credulità popolare e uno scetticismo di fondo, specie nei confronti dei miracoli, a proposito dei quali l'autore scrive, ad esempio: «hec vox in plures elapsa, subito ad vulgi credulas aures transiit» (p. 218, rr. 3-4); «redeuntes in patriam advene sciscitantibus […] maiora fictis verbis, quam famma dictitet, vidisse periurant» (p. 220, rr. 1-3). C'è un sostanziale vuoto bibliografico circa la diffusione delle opere di Ferreto (anche delle maggiori, l'*Historia* e il carme *De Scaligerorum origine poema*): neppure Cipolla, curatore dell'opera per le *Fonti per la storia d'Italia* agli inizi del Novecento, riporta notizie significative. Le uniche informazioni utili possono essere desunte a partire dall'area geografica in cui i testimoni manoscritti sono stati redatti: consultando l'elenco di Cipolla, emerge che, dei tre testimoni più antichi, tutti del XIV secolo, due sono di area veneta (il Vaticano Latino 4941, il Casanatense 4428), mentre il terzo, scritto in *littera Bononiensis* (il Vaticano Ot-

[12] S. Bortolami, *Ferreti, Ferreto de'*, in DBI, 47 (1997) e A. Torre, *Ferreti, Ferreto de'*, in ED, 1970. Per Mussato, M. Zabbia, *Mussato, Albertino*, in DBI, 77 (2012) e per Lovato, B. G. Kohl, *Lovati, Lovato*, in DBI, 66 (2006).

[13] D'ora in poi, *Historia*. L'edizione delle opere di Ferreto di riferimento è *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, cur. C. Cipolla (Fonti per la storia d'Italia), 43, vol. II, Roma 1914, pp. 216-220.

toboniano Latino 2073), lascia supporre una diffusione in area emiliano-bolognese[14].

Ferreto fornisce molte informazioni sulla vita di Arrigo, definito un «religios*us* vir, ieuniis bonarumque operum accione clarissim*us*» (p. 216, rr. 22-23)[15], il quale, durante un viaggio di perdonanza verso Roma (forse in occasione del Giubileo del 1300, dato che Arrigo muore nel 1315 «post annos .xv. suscepti heremi», p. 216, rr. 25-28, p. 217, rr. 1-12), si ammala mentre è di passaggio per Treviso, dove si stabilisce. L'autore pone in risalto la consuetudine alla preghiera di Arrigo, la sua scelta di vita eremitica e le sue espiazioni mediante veglie e penitenze corporali: il beato, infatti, è uso adoperare il *flagellum* e il *verber* (p. 219, rr. 28-32). Sulla morte di Arrigo, Ferreto racconta che, da alcune donne che lo assistono, «dum spiritum languens exalaret, candidam super eum columbam ter volasse, visamque ab illis abscendere, nunciatum est» (p. 217, r. 12 e p. 218, rr. 1-3). Il cronista parla distesamente dell'accorrere del popolo «ad visendum pieque contemplandum heremite cadaver» e della devozione popolare (p. 218, rr. 4-10). Il motivo centrale del racconto è però quello dei miracoli attribuiti alla salma, dai quali l'autore, come da ogni manifestazione apparentemente soprannaturale, prende le distanze, mediante espressioni come «veluti vulgo editum est» (p. 219, r. 3) o «nemo tamen voto potitus suo nostris oculis conspiciendus advenit» (p. 220, rr. 11-12). Quanto alle guarigioni, si legge che di esse beneficiano soprattutto «qui vero ceci loripedesve aut quovis nature defectu membrorum vicio torquebantur» (p. 218, rr. 11-12). I malati vengono posti vicino il cadavere santo e ad alcuni paralitici avviene di guarire («distenta virtute huius membra», p. 219, rr. 2-5; «vidimus namque, audituque percepimus, multos dolore magno querentes lesa nimium crura precibus iustis extendi, idque sudor et gemitus ac tortura gravis fieri testabantur», p. 220, rr. 8-11). È interessante la puntualizzazione di Ferreto sul fatto che le virtù taumaturgi-

14 C. Cipolla, *Manoscritti della* Historia, in *Prefazione* a *Le opere di Ferreto de' Ferreti* cit., 42, Roma 1908, pp. IX-XXVI; per i dati sui codici citati, pp. XV-XVII. Ringrazio Rino Modonutti per le indicazioni sull'area di diffusione dell'opera di Ferreto e rinvio *ad vocem* alla scheda *CALMA* (*Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi*), da lui redatta. Sulla *littera bononiensis*, <http://www.treccani.it/enciclopedia/paleografia/> (3/23).

15 Sulle abitudini di vita di Arrigo, cfr. *Historia*, p. 217, rr. 1-12.

che del santo non siano altrettanto efficaci sui ciechi («sed ex cecis paucos lumen adeptos vidisse celum, famma dictante, comperimus», p. 219, rr. 5-6). Nella parte finale della cronaca, Ferreto racconta il diffondersi presso genti vicine e lontane («advene», «redeuntes in patriam») della fama del beato[16], le cure riservate alla salma, l'interesse verso alcuni oggetti che gli erano appartenuti, i dubbi sulla sua santità o sulla autenticità dei suoi miracoli, di cui non tutti sembrano convinti (ad esempio, p. 220, rr. 15-16: «pauci admodum tante illum devotionis dignum fuisse predicant, ut sanctus vocitari meruerit»). Per contro, manca anche in Ferreto, come in Mica e in Giovanni Vittoriense, ogni riferimento al lavoro del beato e al suono miracoloso delle campane, notizia di cui Boccaccio sembra il primo latore. Il vicentino, inoltre, omette la nazionalità del beato, limitandosi a dire che «Erricus nomine de Voandalis ortum trahens» (p. 216, rr. 24-25): l'evenienza è strana, se si considera che i notai del XIII-XIV secolo utilizzano, per i forestieri, gli aggettivi «todescus» e «teutonicus» spesso anche molto in generale, senza precisare la città di provenienza[17].

Stando agli studi storici, il ritratto ferretiano di Arrigo pare convenzionale, per molti versi: un laico che conduce una vita eremitica, coltivando abitudini devote, la cui *fama sanctitatis* è confermata dal volo di una colomba sul suo corpo *post mortem* (come accade nell'episodio del battesimo di Gesù[18]) e dalle guarigioni dei malati[19]; anche il motivo delle donne che assistono e annunciano per prime la morte di Arrigo richiama l'episodio della Resurrezione[20]. Più circostanziate, invece, sono le altre informazioni: la menzione di storpi e paralitici come principali beneficiari delle guarigioni miracolose, i dubbi nutriti da una parte di popolazione circa i miracoli del santo (forse ottenuti addirittura «veneficio arteque demonum», p. 220, r. 26).

16 Secondo Vauchez, questa era un'eventualità molto difficile: spesso, la fama dei laici non superava le mura cittadine (Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 159-167; cfr. Id., *Esperienze religiose* cit., pp. 27-50).

17 Cagnin, *Eremiti, penitenti e devoti* cit., p. 84.

18 *Mt*, 3 13-17; *Mc*, 1 9-11; *Lc*, 3 21-22; non così in *Gv*, 1 32-34.

19 Su questi temi, Delcorno, Exemplum *e letteratura* cit., pp. 265-294 e Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., p. 140 e ss., p. 198 e ss.

20 *Mt*, 28 1-10; *Mc*, 16 1-8, *Lc*, 24 1-12; *Gv*, 20 1-18.

4. *Pietro da Baone, l'agiografo ufficiale: la* Vita beati Henrici

Gli eventi riguardanti la morte e la santificazione popolare di Arrigo sono ampiamente riportati da Pietro di Domenico da Baone, uomo istruito in materie giuridiche e figlio di un notaio. Egli, nato forse a Treviso alla fine del XIII secolo, fu vescovo della città per circa 25 anni (dal 1359 alla morte nel 1384). La sua *Vita beati Henrici Baucenensis*, di cui non si possiede l'originale autografo ma una copia redatta tra il 1373 e il 1384, è ancora oggi riferimento per gli studiosi del beato di Treviso[21]. Stando al suo racconto, Pietro afferma di aver conosciuto personalmente Arrigo, portandogli l'elemosina su incarico del vescovo Castellano di Salomone:

> Et recordor quod bone memorie dominus meus et predecessor dominus Castellanus de Salomone tunc episcopus tarvisinus, qui me designavit in clericum et cuius familiaris longo tempore fui, per me dicto venerando viro transeunti plateam ante episcopatum elemosinam in peccunia destinavit (*Vita*, p. 371F, 5)[22].

La *Vita* si divide in tre capitoli: i primi due parlano della vita di Arrigo a Treviso e della sua morte, con i seguenti *mirabilia*; il terzo riporta l'elenco dei miracoli che si sarebbero verificati grazie al beato. Pietro afferma di essere stato testimone oculare dei

[21] D'ora in avanti, solo *Vita*. Su Pietro da Baone, G. Cagnin, *Pietro di Domenico*, in DBI, 83 (2015). Gli studi più recenti su Arrigo e sulla *Vita Henrici* sono Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., e *Il beato Enrico da Bolzano* cit. Si rimanda a Michielin, *«Incipit Vita beati Henrici»* cit., per le notizie sul *libellus miraculorum* scritto all'epoca dei fatti da Pietro (oggi perduto) e sul manoscritto che tramanda la *Vita* (pp. 183-185).

[22] Si cita il testo della *Vita Henrici* da Michielin, *«Incipit Vita beati Henrici»* cit. Su questo testo, si sono riportate le indicazioni di paragrafo di *Acta Sanctorum*, *Iunii, Tomus secundus, Die Decima Iunii*, Antuerpiae 1698, riproduzione digitale della ristampa anastatica, Bruxelles 1969, edizione consultata su <https://archive.org> (3/23), per facilitare il reperimento delle citazioni. Nella *Vita* abbondano i riferimenti di Pietro alla propria esperienza diretta, ma l'autore afferma di essersi anche avvalso di testimonianze di terzi: *Vita*, p. 372D, 9: «Multis quoque miraculis claruit in vita et multa alia que a fide dignis refferrentibus sepius audivi»; p. 372F, 11: «Audivi quoque a quadam domina fide digna»; p. 373A, 12: «et nos vidimus et cuncti tunc viventes aperte videre potuerunt»; p. 373F, 16: «et ego vidi oculis meis».

fatti: egli, ancora «iuvenculus» (p. 374F, 22), era al fianco di suo fratello «magister Antonius de Baono scriba et notarius dicti domini episcopi, frater meus», membro della commissione che registrava per conto della Chiesa e del Comune le deposizioni dei testimoni di miracoli, insieme a Bartolomeo da Castagnole «canonici iuris peritus» e Girardo de Nerlo «notarius comunis» (p. 374E, 21). Queste centinaia di testimonianze sono raccolte nell'elenco che l'agiografo trascrive al termine del capitolo III. Nella *Vita Henrici* confluiscono elementi derivanti dalla tradizione agiografica, come la *Vita di sant'Alessio*, forse desunta dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze[23]; ma si tenga presente che Pietro scrive di eventi molto noti a Treviso, e quindi difficilmente manipolabili, proprio in ragione della fama riscossa dalla vicenda di Arrigo fra i suoi concittadini. Su base testuale, si fissa un evento indirettamente ricordato da Pietro, la data di morte di Innocenzo VI († 12 Settembre 1362), come *terminus post quem* per la redazione della *Vita*[24]. Per Alfredo Michielin, il *terminus ante quem* è il 1368: Pietro dunque scrive nel pieno degli anni '60 del Trecento, nello stesso periodo in cui Boccaccio compie ben tre viaggi nel Veneto (1363, 1367, 1368)[25]. Giorgio Cracco suggerisce che Pietro possa conoscere il *Decameron* grazie alla sua amicizia con Petrarca e con Donato degli Albanzani, entrambi

23 A. Rigon, *La santità dei laici nel Medioevo*, in *Il beato Enrico da Bolzano* cit., pp. 1-13, pp. 6-8; Pietro fa «di sovente ricorso a parafrasi di frasi bibliche o di formule liturgiche di facile riconoscimento da parte del volgo. Non si tratta, pertanto, di un'opera di particolare pregio letterario, così come talora si presenta rimarchevole per alcuni errori, relativamente al contesto politico dei fatti narrati» (Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 22).

24 Tilatti, *Scritture di notai* cit., pp. 136-140; Cracco, *Realismo e tensioni* cit., pp. 595-612. Si legge in *Vita*, p. 371C, 2: «ego Petrus Dominicus de Baono episcopus tervisinus, licet immeritus, dudum etiam dum eram canonicus huius ecclesie, sed ferventius postquam ad hanc dignitatem, me ignorante, proprio motu et provisione felicis recordationis domini Innocentii pape VI divina gratia largiente perveni».

25 Il Certaldese è a Padova nel 1351, a Venezia nel 1363 e nel 1367, a Padova ancora nel 1368, nelle quali occasioni ha modo di incontrare Petrarca (V. Branca, *Cronologia della vita e delle opere di Giovanni Boccaccio*, in *Caccia di Diana – Filostrato*, cur. V. Branca, Milano 1990, pp. 357-371).

nel giro di conoscenze del Certaldese[26]. Ma, contrariamente a quanto afferma lo studioso, non si può vedere nel suono miracoloso delle campane (data la citata diffusione di questo *topos* nelle agiografie) la prova irrefutabile di una discendenza diretta della *Vita* da *Decameron*, II 1 e, in particolare, del fatto che Pietro, con la *Vita*, voglia rispondere al «qualunquismo desacralizzante del suo grande, anche se non nominato, interlocutore»[27].

Nel suo racconto, al capitolo I, Pietro è il primo a riferire chiaramente la data di morte («die x mensis iunii millesimo CCC°XV», p. 373D, 14) e la patria di Arrigo («origine de Bolçano», p. 371C, 2), ma non menziona le ragioni che lo hanno condotto a Treviso («propria patria relicta, Tervisium devenit», p. 371E, 3). Pietro scrive che Arrigo è solito cedere ai poveri quanto non gli serve per vivere; solo indirettamente, si riesce a capire che pratica un lavoro fisicamente faticoso, dato che, in età avanzata, non è più in grado di protrarlo[28]. Per il resto, la *Vita Henrici* di Pietro sembra anch'essa convenzionale: come altri santi laici medievali, Arrigo è un umile lavoratore *uxoratus*, è un uomo pio e caritatevole, è vestito poveramente, è avvezzo ai digiuni e alla castigazione corporale (p. 373A-B, 13), è vicino all'ambiente della Cattedrale agostiniana e compie anche miracoli in vita[29]. Il

[26] Cracco, *Realismo e tensioni* cit., pp. 601-602 e nota 24; V. Rossi, *Nell'intimità spirituale di Petrarca (con tre lettere inedite)*, «Nuova Antologia», 356 (1931), pp. 3-12, p. 5; Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 24 e p. 22, nota 24.

[27] Cracco, *Realismo e tensioni* cit., p. 602. Per Tilatti, che tratta il processo giuridico di testificazione dei miracoli da parte della commissione nominata *ad hoc* a Treviso, l'agiografia di Pietro ha carattere polemico (Tilatti, *Scritture di notai* cit., pp. 137-138).

[28] *Vita*, p. 371E, 3: «ibi vitam suam sudoribus et laboribus insistens, ut poterat, longo tempore duxit. Et de his que lucrabatur ex laboribus suis partem suam pauperibus erogabat et continuo mentem devotam gerebat et operibus divinis secretius intendebat. Tandem in etate procedens et viribus corporeis incipiens destitui, nec valens more consueto acquirere corporis alimenta, se ad contemplativam transvexit et ex elemosinis quantum requirebat necessitas corpum suum reficiens, quicquid sibi supererat ultra victum ipse pauper Christi pauperibus erogabat, nil sibi retinens per horam vel diem nisi quantum tenue transiret de sibi misericorditer erogatis»; p. 371F, 5: dalle elemosine «quanto amplius suscipiebat tanto magis pauperibus dividebat».

[29] Vauchez, *La santità nel Medioevo* cit., pp. 159-168. Cfr. anche *Vita*: da p. 371F, 6 a p. 372A, 7; p. 372F, 11; p. 372D, 9; p. 372E, 10.

capitolo II della *Vita* è dedicato alla morte di Arrigo e ai *mirabilia* che ne seguirono. Pietro dice di essere stato presente quel giorno a Treviso (aveva circa 20 anni) e di aver udito le campane suonare spontaneamente:

> dum ipsa die post dormittionem starem et essem sub porticali dicte ecclesie tervisine versus ecclesiam dicti Sancti Johannis et respicerem ad palatium episcopale vitrum fenestre camere ubi dictus dominus episcopus Castellanus dormire solitus erat, campane dicte ecclesie maioris pulsari ceperunt valde suaviter et ultra morem consuetum (p. 373E, 15)

> Campane vero, dum sic ad ecclesiam portebatur, tam suaviter, tam melodiose pulsabantur quod se ipsis sonum videbantur emittere in auribus audentium easdem (p. 373F, 16).

Segue la descrizione del tripudio del popolo, la proclamazione *voce populi* di Arrigo a santo, il miracolo del corpo fluttuante, quando la bara viene rotta (p. 373E-F, 15-16). Interessa che la prima guarigione *post mortem* di Arrigo di cui parla Pietro riguardi proprio un «contractus» (p. 373F, 16). Ancora, Baone riferisce l'accorrere della gente e dell'allora vescovo alla cattedrale, il concorso di popolo e malati alla salma di Arrigo, gli accorgimenti per custodirne e preservarne il corpo, l'*effusio sanguinis*, la diffusione della *fama sanctitatis* «per civitates et loca vicina» (p. 374A-C, 17-19). La parte finale dell'agiografia tratta della traslazione e della mancata canonizzazione. Nel capitolo III, Pietro racconta l'attività di registrazione dei miracoli, ad opera di una commissione di cui faceva parte il fratello Antonio, che egli coadiuva:

> ubi nos ut plurimum tunc, tamquam iuvenculus, cum dicto fratre meo presentes fuimus et multociens ipso absente, vice ipsius, de mandato prefati domini Bartholomaei scripsimus ut sciebamus plura ex ipsis miraculis manu nostra, prout adhuc in quaterno eorumdem evidenter apparet (p. 374F, 22).

Nell'elenco di miracoli, prevalgono nettamente i «contracti», fin dai primissimi giorni seguenti la morte di Arrigo: è dunque molto difficile dire se a Boccaccio sia giunta voce di qualche particolare caso di attratto, tale da ispirarlo alla stesura della novella.

5. Historia*,* Decameron *e* Vita *a confronto*

Le tre versioni della *vita Henrici* che si è approfonditamente preso in esame sono in parte divergenti: i soli elementi in co-

mune sono il verificarsi dei miracoli *post mortem*, trattati più o meno distesamente, e l'efficacia di Arrigo sugli infermi e, in particolare, sugli attratti[30]. A questo proposito, se Pietro attesta senza esitazioni il verificarsi delle guarigioni miracolose, Ferreto e Boccaccio non se ne fanno carico e le attribuiscono a voci diverse da quella autoriale. Ferreto è molto prudente, a giudicare dalle formule palesemente dubitative che utilizza. Boccaccio, invece, sfrutta la sua abilità retorico-stilistica per produrre un testo ambiguo, che si presta tanto a una interpretazione scettica quanto a una lettura pia della novella; tuttavia, il verbo «affermavano» circa le dicerie popolari sul suono spontaneo delle campane (II 1, 4), l'ipotetica dubitativa introdotta dal «quasi» (in merito ai miracoli di Arrigo, II 1, 5) e la triplice descrizione della finta guarigione dell'attratto sembrano suggerire al lettore di essere cauto nel valutare l'effettivo verificarsi del segno divino.

Si badi ora al mestiere del beato e al miracolo delle campane. In merito al primo aspetto, Boccaccio è il primo e il solo a menzionare chiaramente l'umile mestiere di Arrigo, quello di facchino, sebbene, dalle ricognizioni letterarie e iconografiche, sembra che il Certaldese non sia bene informato, poiché Arrigo è spesso rappresentato come contadino o boscaiolo[31]. Il dettaglio del lavoro faticoso è ripreso, ma con reticenza, anche da Pietro, che si può concedere che conosca l'occupazione di Arrigo per l'esperienza diretta dell'ambiente tarvisino. La lacuna sul mestiere del beato spicca, invece, nell'ampio e ben informato resoconto di Ferreto, manchevole proprio di un aspetto così importante per un santo laico, qual è appunto il lavoro[32]. Quanto al miracolo delle campane sonanti *motu proprio*, al momento del trapasso del beato († 10 giugno 1315), Ferreto, a pochi anni di distanza, non ne fa menzione, ma parla invece del triplice vo-

[30] Le *vitae Henrici* di Mica e di Giovanni Vittoriense appaiono troppo poco caratterizzate e distanti dalle altre, in merito agli aspetti stilistico-contenutistici, per rendere pertinente un confronto puntuale.

[31] Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 65 con la relativa *Appendice Fotografica*, e Id., *L'iconografia del beato Enrico dal XIV secolo all'età contemporanea*, in *Il beato Enrico da Bolzano* cit., pp. 117-129.

[32] Ferreto parla distesamente di alcuni aspetti biografici del personaggio che né Boccaccio né Pietro citano: ad esempio, il viaggio verso Roma e la malattia che lo colpì, quando si trovava presso Treviso (*Historia*, p. 216, rr. 20-30).

lo di una colomba sul corpo ancora caldo di Arrigo, evento riferito da alcune donne (due *topoi* di matrice evangelica). Invece, a più di trent'anni dai fatti, Boccaccio, ancora una volta per primo, racconta del miracolo delle campane, riportandolo però come voce popolare («secondo che i trivigiani affermavano»). Questo episodio è riferito, circa cinquant'anni dopo, anche da Pietro, che lo narra da testimone oculare, parlando in prima persona (*Vita*, p. 373E, 15). Inoltre, in *Decameron*, II 1 e nella *Vita*, la *vox populi* concorre unanimemente e senza remore a proclamare santo il beato Arrigo, mentre Ferreto cita anche i dubbi di alcuni uomini su questa santificazione. Per il resto, l'*Historia* e la *Vita* sono vicine, ad esempio, nel descrivere il *modus vivendi* di Arrigo, parlando delle sue veglie e dei suoi digiuni, delle consuete punizioni corporali autoinflitte, della vita eremitica. Ancora, i due testi in questione parlano dell'allargarsi della *fama sanctitatis beati Henrici* fuori dalle mura di Treviso, presso i popoli vicini: sono entrambi elementi assenti in II 1. Solo Pietro, infine, parla della condizione di *uxoratus* di Arrigo[33].

6. Il Decameron *fra* Historia *e* Vita

Alcune ricorrenze tematico-lessicali caratterizzano la cronaca di Ferreto e la novella di Boccaccio. Le versioni di Ferreto e di Boccaccio collimano, molto significativamente, nel momento in cui Ferreto descrive l'accorrere dei malati alla salma di Arrigo; nell'*Historia* si legge: «qui vero ceci loripedesve aut quovis nature defectu membrorum vicio torquebantur» (p. 218, rr. 11-12). Gli stessi termini ricorrono, in una espressione molto simile e nello stesso momento narrativo, anche in II 1, 5: «menando quivi zoppi, attratti e ciechi e altri di qualunque infermità o difetto impediti». Entrambi i testi, dai punti di vista tematico, lessicale e sintattico, sono vicini a *Mt*, 15 30, in cui si parla proprio

[33] Pietro descrive Arrigo come vedovo; così invece Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 62: «Accompagnato dalla moglie Benvenuta e dal figlio Lorenzo, è probabile che il povero contadino del Tirolo abbia intrapreso lo stesso percorso di tanti altri compatrioti, dirigendosi verso la pianura trevisana, per la ricerca di un lavoro rurale. Dal punto di vista lavorativo, egli si lasciava alle spalle una fama di contadino e di vignaiuolo, per assumere quella di boscaiolo: così lo presentano, nelle rispettive aree geografiche di partenza e di arrivo, la tradizione popolare e l'iconografia».

della guarigione di diversi tipi di malati ad opera di Gesù: «Et accesserunt ad eum turbae multae habentes secum claudos, caecos, debiles, mutos et alios multos et proiecerunt eos ad pedes eius, et curavit eos»[34]. Oltre al contesto narrativo, nei tre testi è comune la strategia retorica (l'enumerazione) e la *dispositio* di termini e locuzioni all'interno del periodo, poiché alla sequenza di semplici sostantivi segue sempre la perifrasi o un'espressione più articolata. Non si può escludere, allora, un'influenza diretta del testo evangelico per i passaggi in questione dell'*Historia* e del *Decameron*. Tuttavia, nell'*Historia* si nota un'inversione nella *dispositio* sintattica di *zoppi* e *ciechi*, rispetto agli altri due testi (*Historia*: «ceci loripedesve»; *Mt*: «claudos, caecos»; *Decameron*: «zoppi (…) e ciechi»). Il rovesciamento dell'ordine sintattico fra Matteo e *Decameron* riguarda invece i termini *ciechi* e *debiles/attratti* (*Mt*: «caecos, debiles»; *Decameron*: «attratti e ciechi»). Ferreto e Boccaccio, però, mantengono in posizione finale la perifrasi designante i malati, dove chiaramente si riconosce il nesso *quovis* […] *defectu**qualunque* […] *difetto*, laddove Matteo usa la semplice dicitura «et alios multos».

Ancora un'espressione adoperata dal vicentino sembra vicina a un'altra della novella. In un momento di cesura della narrazione, quando l'autore sposta il suo *focus* dai malati che cercano il risanamento fisico e cambia discorso, Ferreto scrive: «*in tanto* igitur *vulgi fremitu*, sunt qui heremitam hunc sanctorum cathalogo numerari dignum dicere ausi sunt» (p. 219, rr. 23-24). Nel *Decameron*, una locuzione simile ricorre proprio in corrispondenza di una cesura narrativa, quando anche Boccaccio sposta il suo *focus* dai malati che chiedono di guarire e introduce il protagonista Martellino: «*In tanto tumulto* e discorrimento *di popolo*, avvenne che in Trivigi giunsero tre nostri concittadini» (II 1, 6); si noti la somiglianza lessicale («in tanto») e le due *variationes* sinonimiche di *fremitu**tumulto* e *vulgi/popolo* (fra l'altro, questi ultimi due termini valgono entrambi un complemento di specificazione). Meno indicativa, ma comunque rilevante è un'ulteriore vicinanza fra i testi, che si coglie nel frangente in cui Ferreto e Boccaccio si concentrano sul risanamento degli attratti. Al mo-

[34] Nel Vangelo, rispetto all'episodio del paralitico risanato (*Mt*, 9 1-8; *Mc*, 2 2-12; *Lc*, 5 17-26) non si rinvengono altri riscontri lessicali precisi o espressioni accostabili a *Decameron*, II 1.

mento della guarigione dei paralitici, si legge nella *Historia*: «e quibus nonnulli torturis doloreque magno affecti, *distenta* virtute huius membra» (p. 219, rr. 1-2) e, poco più avanti: «vidimus namque, atque percepimus, multos dolore magno querentes lesa nimium crura precibus iustis *extendi*» (p. 220, rr. 8-10). Quando Martellino inscena la sua finta guarigione, Boccaccio scrive che «cominciò […] a far sembiante di *distendere* l'uno de' diti e appresso la mano e poi il braccio, e così tutto a venirsi *distendendo*» (II 1, 13). Lo stesso verbo *distendere*, utilizzato da Ferreto («distenta», «extendi») e da Boccaccio proprio per descrivere, seppur cursoriamente, la guarigione degli storpi, potrebbe essere una suggestione desunta, ad esempio, da *Mc*, 3 1-6 (e da *Lc*, 6-10): è l'episodio in cui Gesù guarisce l'uomo «habens manum aridam»: «[Iesus] dicit homini: "*Extende* manum". Et *extendit*, et restituta est manus eius».

Più delicata è la questione del rapporto fra il Centonovelle e la *Vita* baoniana, per via del fattore cronologico-redazionale dei due testi. Allo stato attuale della ricerca, è ragionevole credere che Boccaccio, nel corso della storia redazionale del *Decameron*, abbia mantenuto invariato il testo della novella di Martellino nei passaggi in oggetto in queste pagine (II 1, 3-6): effettivamente, nel Parigino 482 (che, per Cursi, deriva da un antigrafo giovanile del *Decameron* di mano del Boccaccio, risalente alla metà degli anni '50) e nei più tardi Hamilton 90 (anni '70) e Laurenziano Pluteo 42.1 (anni '80), il Centonovelle presenta versioni sostanzialmente identiche per i paragrafi di II 1 in questione[35]. Certo,

[35] Scritto tra la fine del sesto e l'inizio del settimo decennio del Trecento da Giovanni d'Agnolo Capponi, copista scrupoloso, il Parigino 482 (P) è ritenuto da Cursi copia di «un antigrafo boccaccesco che Capponi aveva sotto gli occhi», la cui datazione «va ragionevolmente posta intorno alla seconda metà degli anni Cinquanta» (M. Cursi, *Il Parigino Italiano 482: un* Decameron *allo scrittoio del Boccaccio*, in *Boccaccio e la Francia,* cur. P. Guérin, A. Robin, Firenze 2017, pp. 117-151, p. 129). Cursi basa le sue conclusioni sul confronto fra l'*usus scribendi* di Boccaccio negli anni '40-'50 e quello degli anni '70, attestato dall'Hamilton 90 (B); lo studioso conclude che «la copia del testo avvenne a mio parere nello scrittoio del Boccaccio» (ivi, p. 149). Anche Maurizio Fiorilla ritiene che P sia idiografo: P deriverebbe direttamente da un originale di servizio autografo (AX), mentre B e il Laurenziano Pluteo 42.1 (Pl) deriverebbero da AX tramite un perduto intermediario comune (M. Fiorilla, *Per il testo del* Decameron, «L'ellisse», 5 (2010), pp. 9-38; Id., *Ancora per il testo del* Decame-

non possedendo una redazione anteriore del libro boccacciano, non vi sono sicurezze in merito a una eventuale stesura originaria della novella di Martellino; tuttavia, si sa che, nel 1360, il *Decameron* circola, con una certa fortuna, anche lontano da Firenze (di sicuro nell'Italia meridionale), come attesta l'epistola di Francesco Buondelmonti a Niccolò Acciaiuoli[36]. Non è quindi improbabile che il Centonovelle sia ormai giunto anche in Veneto, quando Boccaccio effettua qui i suoi viaggi (metà anni '60) e quando Pietro si accinge a scrivere la sua *Vita Henrici* (1362-1368). Si aggiunga che i manoscritti citati si differenziano, generalmente, per varianti stilistiche e lessicali, ma non contenutistiche o tematiche. Appare molto improbabile, dal momento che non è questo il *modus operandi* di Boccaccio, che il Certaldese abbia modificato le copie del *Decameron* redatte al suo scrittoio (Parigino 462 e Hamilton 90), apportando varianti sostanziali rispetto a una redazione anteriore, magari dopo aver letto la *Vita Henrici* di Pietro durante uno dei suoi viaggi in Veneto o magari su indicazione di Petrarca[37]. É pur vero che non si può

ron, «L'ellisse», 8/1 (2013), pp. 75-90; Id., *Sul testo del* Decameron: *per una nuova edizione critica*, in *Boccaccio letterato.* Atti del Convegno internazionale (Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013), cur. M. Marchiaro, S. Zamponi, Firenze 2015, pp. 211-237; sull'argomento cfr. V. Branca, *Rapporti fra l'autografo e le testimonianze affini*, in *Decameron*, cur. V. Branca, Firenze 1976, pp. LIV-XCIII). Una posizione diversa da Cursi è espressa da A. D'Agostino, *Ancora sui rapporti fra l'autografo berlinese del* Decameron *e il codice Mannelli*, «Rhesis», 3/2 (2012), pp. 44-85 (informazione bibliografica tratta dall'*addendum* finale di Fiorilla, *Sul testo del* Decameron cit., pp. 235-237). Non ci si può avvalere degli altri due testimoni del *Decameron* dalla datazione alta, ovvero il Frammento Magliabechiano e il codice Vitali 26 della Biblioteca Passerini Landi di Piacenza: in entrambi manca la novella II 1 (I. Cappelletti, *Il* frammento magliabechiano *del* Decameron: *una complessa interpretazione del* Centonovelle, «Heliotropia», 14 (2017), pp. 79-100, con bibliografia pregressa; M. Cursi, *Un frammento decameroniano dei tempi del Boccaccio* (*Piacenza, Biblioteca Passerini Landi, cod. Vitali 26)*, «Studi sul Boccaccio», 32 (2004), pp. 1-27).

[36] Bausi, *Leggere il* Decameron cit., p. 9. Non va trascurata l'ipotesi di una protodiffusione autonoma delle prime tre Giornate (forse già subito dopo la loro stesura, su cui Padoan, *Il Boccaccio, le Muse* cit., p. 102 e Tufano, *Letteratura sacra* cit., p.154).

[37] Cfr. Sartor, *Enrico da Bolzano* cit., p. 25: «In genere, si ritiene che egli [Boccaccio] abbia conosciuto la vicenda dal Petrarca, a sua volta informato dall'amico Pier Domenico di Baone col quale era in ottimi rap-

escludere definitivamente che Pietro da Baone abbia scritto in gioventù una 'proto-vita' di Arrigo, la cui diffusione sia stata tale da permetterle di giungere, in qualche modo, alle orecchie di Boccaccio (prima che questi scrivesse la novella II 1) e che sia poi confluita nella più tarda *Vita*; ma questa rischiosa congettura *in absentia*, per quanto non impossibile, è oggi difficile da provare. É dunque più plausibile sostenere l'anteriorità e l'originalità della novella II 1 rispetto alla *Vita* baoniana.

Su queste basi, si può passare adesso al confronto dei testi. La prima guarigione di cui parla Pietro si verifica su un «contractus» in processione verso la cattedrale:

> Sequebatur ipsum corpus post dictam cassam quidam *cum duabus crozolis*, in manibus ipsas alte portans, qui fuerat ante *contractus*, in tantum, quod an(te)a per se ipsum sine adiutorio ipsarum ferularum non poterat ambulare et audivi quod venerat antea Tervisium causa faciendi sibi mederi (*Vita*, p. 373F, 16).

L'immagine ritratta evoca quella di II 1, dove i due amici del finto attratto Martellino, Marchese e Stecchi, che sorreggono il loro compagno, hanno la stessa funzione adiutoria dei «duabus crozolis» del «contractus». Parlando poi dell'afflusso di fedeli alla casa di Arrigo, Boccaccio scrive: «e concorso tutto il popolo della città *alla casa nella quale il suo corpo giacea*» (II 1, 5); Pietro, dovendo descrivere il concorso di gente nella casupola del beato, dice: «Et ante, ut michi visum fuit et adhuc credo, q(uum) *ad domum*, *ubi* dictum venerabile *corpus iacebat* applicuissent» (*Vita*, p. 373E, 15). L'espressione di Pietro è molto vicina a quella boccacciana, non solo dal punto di vista della disposizione sintattica, ma anche delle scelte terminologiche, identiche. Un ulteriore punto di tangenza si evince sui piani lessicale e narrativo. Dopo il preambolo del processo di santificazione *voce populi* e del concorso di gente alla salma, Neifile inizia a narrare la vi-

porti; vi è anche chi ipotizza che Boccaccio abbia avuto la narrazione sullo straordinario evento del beato Enrico addirittura durante una sua ipotetica visita a Treviso, cioè quando nel 1351 avrebbe avuto l'occasione di recarsi da Francesco Petrarca» (tuttavia, Sartor non cita alcuna fonte o studio); per Sartor, Boccaccio non ha «potuto ottenere informazioni dalla lettura della *Vita* del da Baone, poiché si ritiene che il *Decameron* sia stato divulgato nel 1353, quasi un decennio prima della data presuntivamente assegnata alla compilazione dello scritto trevigiano» (*ibidem*).

cenda dei tre fiorentini con l'espressione «*In tanto tumulto* e discorrimento *di popolo*» (II 1, 6); le stesse parole ricorrono nella *Vita*, immediatamente dopo la santificazione *voce populi* (p. 373E, 15), nella forma «Et *in tantum tumultus* crevit *gentium*» (p. 373F, 16). È evidente la ripresa terminologica di quasi tutta la formulazione boccacciana: tale evenienza non può essere considerata un caso, né spiegata come la ripresa di un'espressione generica o formulare (di cui, al momento della stesura di questo contributo, non è stata rinvenuta traccia in altri testi), principalmente perché i due sintagmi ricorrono nello stesso momento narrativo. Entrambi i testi, si ricorderà, echeggiano la citata lezione di Ferreto «*in tanto* igitur *vulgi fremitu*»: il giro sintattico e il lessico delle tre espressioni sono praticamente analoghi, se si considera sinonimi *vulgus/populus/gens* e *fremitus/tumultus*.

Si legga ora il testo dell'episodio della morte di Arrigo nella *Vita*, perché risultino meglio visibili i punti di contatto tematico e lessicale (in corsivo) con *Decameron*, II 1, 3-6:

> [15] Ecce namque quid Dominus operatus est in ipso seu pro ipso: dum ipsa die post dormittionem starem et essem sub porticali dicte ecclesie tervisine versus ecclesiam dicti Sancti Johannis et respicerem ad palatium episcopale vitrum fenestre camere ubi dictus dominus episcopus Castellanus dormire solitus erat, *campane dicte ecclesiae maioris pulsari ceperunt* valde suaviter et ultra morem consuetum. Vidi decanum et capitulum eius ecclesie cum omnibus mansionariis et capellanis egredientes de ipsa ecclesia et gressus suos versus dictam contratam Pancerie dirigentes. In quo quidem capitulo in ipsa ecclesia tunc [.]aderant omnes, ut inferius describentur. Et ante, ut michi visum fuit et adhuc credo, q(uum) *ad domum ubi* dictum venerabile *corpus iacebat* applicuissent, vox a parte platee comunis et callis Maioris insonuit et sine nu(mer)o per illam viam cucurrerunt *clamantes et alta voce dicentes «mortuus est unus sanctus»*. Hoc continue frequentantes et reiterantes vocem eandem et versus dictam domum dicti Jacobi cum nimio tumultu citissime properantes, adhuc Deo michi teste, me non de dicto loco sub porticali remoto sed ibi manente, et adeo fuit tentus gentium continue clamantium et Deum laudantium ad dictum funus concursus quod vix et cum magno labore dictum corpus post dictum clerum potuit deferri. [16] *Et in tantum tumultus crevit gentium* antequam dictum funus foret ad dictum porticale ecclesie deductum, quod ex devotione tota cassa lignea in qua positum erat a parte superiori et de retro dirrupta extitit et asseres deportati et corpus de vili panno seu de quadam camisia involutum totaliter appare-

bat et per ipsam cassam fluctuabat et ego vidi oculis meis (p. 373E-F, 15-16).

In quello che si presenta, nella sostanza, come un caso di vischiosità intertestuale, questa sezione dell'agiografia di Baone sembra svilupparsi per *amplificatio* a partire dal brano decameroniano. Pietro se ne scosta solo quando ricorre l'espressione «In tantum tumultus crevit gentium» (a cui, a differenza di Boccaccio e Ferreto, dà valore consecutivo): in quel momento, infatti, il corpo di Arrigo ancora non ha compiuto miracoli e non è arrivato in chiesa, come invece in II 1. Un'altra significativa coincidenza, infine, riguarda il miracolo delle campane. Boccaccio ne descrive il suono spontaneo così: «le campane *della maggior chiesa* di Trivigi tutte, senza essere da alcun tirate, *cominciarono* a sonare» (II 1, 4)[38]; Pietro utilizza le stesse parole in una espressione quasi ricalcata: «*campane* dicte *ecclesie maioris* pulsari *ceperunt*»[39]. Interessa, soprattutto, il ricorso al sintagma «ecclesie maioris», laddove l'agiografo avrebbe potuto utilizzare, come in effetti fa in altri momenti, espressioni come *ecclesia Catedralis* o simili[40].

[38] L'espressione di Boccaccio non ha precedenti nella letteratura italiana volgare della Penisola: il solo lessicalmente più vicino a II 1, 4 ricorre in Giovanni Villani, *Nova Cronica*, VI 1: «e cominciaro a sonare le campane» (si cita da *Biblioteca Italiana Zanichelli*, edizione DVD-ROM (BIZ), cur. P. Stoppelli, Bologna 2010).

[39] Espressioni simili a quella adoperata da Pietro ricorrono in altre agiografie medievali: ad esempio, nella *Vita sancti Bertoldi* («in illa hora, qua ad Dominum migravit, omnes dicti monasterii campanae humanis sine viribus pulsari coeperunt»; *Vita sancti Bertoldi*, in *Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia. Chronica Parmiensa a sec. XI ad exitum sec. XIV*, ed. L. Barbieri, vol. III, Parmae 1858, pp. 484-490, p. 489) e nella vita di san Teobaldo Roggeri («In morte etiam miracula operatus est nam in hora mortis eius deo fatiente omnes campane pulsari ceperunt non sine magna et mirabili audientium admiratione», *Il 'Rotulo' di s. Teobaldo Roggeri*, ed. C. Giordano, Alba 1929, p. 48).

[40] Ad esempio, *Vita*, p. 371F, 5 e p. 372A, 6: «in ecclesia catedrali»; p. 372B, 7: «post ecclesiam catedralem sepius visitabat»; p. 372C, 8: «semper ad ipsam ecclesiam catedralem redibat»; p. 372D, 9: «vir exiret de ecclesia cathedrali»; p. 375B, 24: «infra ecclesiam ipsam catedralem».

7. *Conclusioni: una possibile fonte per* Decameron*, II 1 e un dialogo complesso*

Tirare le fila di questa indagine risulta arduo, anche perché bisogna aggiungere al quadro tracciato sinora un ulteriore elemento. In una nota di un distrutto *quaternus canipe* (il registro di un edificio di stoccaggio per derrate alimentari) del Capitolo di Treviso, relativa al 29 aprile 1385, si leggeva la seguente commemorazione di Antonio da Baone: «Anniversarium Magistri Antonii de Baonio qui scripsit vitam Beati Henrici de Tarvisio»[41]. Ma di questa *vita Henrici* scritta dal fratello di Pietro, Antonio da Baone († 1350), non ci sono tracce o menzioni, se non in questa nota commemorativa ormai perduta. É possibile, come già pensava Rambaldo Azzoni Avogaro († 1790), che il redattore voglia riferirsi al solo elenco dei miracoli stilato, questo si, dal notaio Antonio[42]. Inoltre, sembrerebbe strano che proprio Pietro non parli mai dell'opera del fratello (se non in merito all'attività notarile); al contrario, il vescovo sottolinea, all'inizio della *Vita*, di voler soltanto «que vidi et oculis conspexi ac audivi de beato viro predicto in scriptis redducere», lamentando la «negligentiam preteritorum» circa la memoria degli eventi (*Vita*, p. 371D, 2). Stando a Pietro, allora, egli sarebbe il primo agiografo di Arrigo; resta però un'evenienza davvero singolare che, a fronte di un registro nutritissimo di più di quattrocento miracoli e dell'entusiasmo fiorito intorno a lui, non ne sia stata redatta un'agiografia fino agli anni '60. Nessun problema sembra invece porre la figura di Paolino Veneto, inquisitore della marca trevigiana nel periodo 1305-08 e vescovo di Pozzuoli dal 1324, che il giovane Boccaccio conosce a Napoli e di cui legge, trascrive e glossa gli scritti. Nelle sue *Chronologia Magna* e *Satyrica*

[41] Cagnin, *Eremiti, penitenti e devoti* cit., p. 76 e nota 54. Cagnin rimanda a G. Liberali, *La dominazione carrarese in Treviso*, Firenze 1933, p. 137, nota 4. Ne parla anche R. Azzoni Avogaro, *Memorie del beato Enrico morto in Trivigi l'anno MCCCXV. Corredate di documenti con una dissertazione sopra san Liberale e sopra gli altri santi*, Venezia 1760, pp. 74-75).

[42] Azzoni Avogaro, *Memorie* cit., pp. 74-75. La nota, inoltre, è relativa a una data molto vicina alla morte di Pietro († 20 maggio 1384), tanto da non escludere un *qui pro quo* del suo autore fra i due fratelli (entrambi noti a Treviso) e l'errata attribuzione ad Antonio dell'agiografia scritta invece da Pietro.

Historia, opere contenenti una storia universale che, da Adamo ed Eva, giunge fino all'epoca di Boccaccio, abbondano le biografie dei santi[43]; tuttavia, nei paragrafi della *Chronologia* relativi agli anni più prossimi alla morte del beato, non si rinvengono riferimenti ad Arrigo, né la letteratura secondaria ha mai associato al *beatus baucenensis* l'opera di Paolino[44]. *Rebus sic stantibus,* l'incognita della perduta *vita Henrici* di Antonio da Baone (sempre ammesso che la nota del *quaternus canipe* non abbia confuso i due fratelli nel più classico dei *qui pro quo*) è una nuova variante da considerare, poiché, se mai sia esistita, avrebbe potuto essere nota anche a Ferreto (l'unico *terminus post quem* per essa, infatti, è la morte di Arrigo). Ma l'assenza nell'*Historia* di alcuni elementi tematici rilevanti, presenti invece in *Decameron*, II 1 e nella *Vita* (il miracolo delle campane sonanti, il lavoro di Arrigo, la sua nazionalità), inducono a supporre che Ferreto, Boccaccio e Pietro non seguano tutti la stessa fonte, orale o scritta che sia.

Quanto alla relazione tra *Historia* e *Decameron*, II 1, è difficile pronunciarsi in maniera definitiva sui rapporti di derivazione fra

[43] Branca, *Cronologia della vita* cit., p. 359. Su Paolino, F. Cecchini, *Paolino Veneto*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 1998, e D. Franceschi, *Fra Paolino da Venezia o. f. m. † 1344*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 98 (1963-64), pp. 109-152.

[44] Sono state usate le riproduzioni digitali dei manoscritti Parigino Latino 4939, glossato da Boccaccio (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148-/btv1b55002483j/f1.image>, 3/23) e Vaticano Latino 1960 (Satyrica Historia, <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.1960>, 3/23), indicati nei contributi che seguono tra i testimoni trecenteschi delle suddette opere. Su Paolino Veneto e Boccaccio, cfr. i contributi in *Boccaccio Geografo*, cur. R. Morosini, Firenze 2010, in particolare M. Di Cesare, *Il sapere geografico di Boccaccio tra tradizione e innovazione: l'*imago mundi *di Paolino Veneto e Pietro Vesconte*, pp. 67-87 (pp. 67-69), e M. Ciccuto, *Tra storia e mito. La storia che volge al mito: l'enciclopedia figurata di Paolino Veneto nel percorso culturale di Boccaccio*, pp. 89-96, e R. Morosini, *Venere alla Mecca. Il viaggio nel Mediterraneo dei* Dialogi contra Iudaeos *di Pietro Alfonso. Dal* De regno Saracenorum *di Paolino Veneto al* De Maumeth *di Boccaccio*, pp. 155-189; A. M. Costantini, *Studi sullo Zibaldone Magliabechiano. La polemica con fra Paolino da Venezia*, in *Boccaccio Venezia e il Veneto* cit., pp. 101-121; C. M. Monti, *Boccaccio lettore del* Compendium sive Chronologia magna *di Paolino da Venezia*, in *Boccaccio autore e copista* cit., pp. 374-376; I. Maggiulli, *Uno storico francescano alla corte angioina. Il codice malatestiano della* Satyrica Historia, «Studi Romagnoli», 61 (2010), pp. 725-741.

i due testi[45]. Da un lato, infatti, l'*Historia* ferretiana è un'opera mai accostata allo scrittoio di Boccaccio, almeno fino a questo momento; né gli elementi tematico-lessicali rintracciati appaiono decisivi per affermare una dipendenza della novella dalla cronaca. Si consideri, poi, l'incontrollabile proliferazione di *vitae sanctorum laichorum* redatte fra Due e Trecento, in cui ricorrono i medesimi *topoi* narrativo-espressivi e dalle quali gli autori come Boccaccio e, a quanto sembra, pure Ferreto attingono a piene mani: per quanto improbabile, non è impossibile che una di esse (forse l'ignota e deperdita *vita Henrici* di Antonio?) possa essere il modello da cui essi avrebbero tratto spunto. Dall'altro lato, le coincidenze analizzate consentono quantomeno di sospettare che Boccaccio possa aver conosciuto l'*Historia*, data la contiguità dell'autore del *Decameron* con gli ambienti veneti legati a Lovato e a Mussato. Il Certaldese, infatti, copia sia alcuni versi di Lovato (nel 1346 o nel 1351, nella Miscellanea Laurenziana), sia la produzione più significativa di Giovanni Del Virgilio, a sua volta in rapporto col Mussato[46]. Inoltre, Petrarca e Boccaccio pare conoscano le epistole della 'difesa della poesia', scritte dal Mussato[47]. Occorre ricordare anche che Boccaccio è in Veneto varie volte, presso Petrarca (tra Padova e Venezia) e in qualità di ambasciatore del Comune di Firenze. Nel 1351-52, una di queste ambascerie lo porta proprio nella terra di Arrigo, il Tirolo, presso Ludovico del Brandeburgo[48]. In una di queste occasioni, potrebbero essergli pervenute notizie orali su sant'Arrigo o le opere del circolo preumanistico veneto, fra cui quella di Ferreto.

45 Su questo tema, relativamente al *Decameron* in generale, si rimanda al sempre valido Di Girolamo – Lee, *Fonti* cit..

46 A Mussato, Giovanni del Virgilio indirizza un'ecloga; per Lovato, Mussato e Boccaccio, cfr. D. Delcorno Branca, *Tristano, Lovato e Boccaccio*, «Lettere Italiane», 42 (1990), pp. 51-65, pp. 51-52, p. 60 e pp. 63-64.

47 B. Rosada, *Storia della letteratura veneta*, I: *Dalle Origini al Quattrocento*, cap. 16: *Preumanesimo veneto*, London 2011, pp. 315-331; J. Larner, *Boccaccio and Lovato Lovati*, in *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, cur. C. Clough, Manchester 1976, pp. 22-32; Delcorno Branca, *Tristano, Lovato e Boccaccio* cit.; G. Billanovich, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma 1947, pp. 122 e ss. (su Mussato e Petrarca); G. Martellotti, *Mussato, Albertino*, in ED, 1970; E. Pasquini, *Del Virgilio, Giovanni*, in DBI, 38 (1990).

48 E. Rossini, *Il Boccaccio nell'area delle alleanze scaligere*, in *Boccaccio Venezia e il Veneto* cit., pp. 9-16, p. 16.

Quindi, pur con qualche debole riserva (che però è imputabile a congetture su un testo di cui non si hanno notizie significative e alle comuni pratiche di scrittura medievali), non è implausibile accreditare l'*Historia* ferretiana come una possibile fonte di II 1.

Passando alla *Vita* baoniana, per la quale valgono le medesime considerazioni dubitative riportate sopra quanto ai rapporti con gli altri due grandi testi in questione, non si rinvengono occorrenze tematico-lessicali decisive che permettano di pronunciarsi in merito a un rapporto di discendenza diretta tra l'agiografia e l'*Historia*, anche se sarebbe strano che Pietro non la conosca[49]. Invece, fra *Vita* e *Decameron*, i riferimenti tematico-lessicali sono molto più indicativi. Considerando anche le amicizie in comune fra Pietro e Boccaccio, ogni elemento sembra andare nella direzione di un rapporto forte fra le due opere, che trascende l'influenza (incerta) di Ferreto e che si configura come una dipendenza dell'agiografia dalla novella di Martellino.

La complicatezza della questione filologica non elimina la *facies* curiosa di questa ricostruzione. Se si accetta che ad Antonio da Baone sia da imputare soltanto l'elenco dei miracoli di Arrigo (e non una *vita Henrici* completa) e che Pietro scriva riferendosi alla storiella di Boccaccio, allora si presenterebbe il caso *sui generis* di un vescovo originario di Treviso (Pietro da Baone), sedicente testimone oculare dei fatti, che redige nella sua città un'agiografia destinata prevalentemente ai suoi devoti e informati compaesani, per la quale si rifà anche, se non soltanto, a una novella comica e a tratti blasfema.

[49] Oltre che riguardo ai miracoli sui paralitici di Arrigo e alle coincidenze esaminate, si coglie una lieve somiglianza fra i due testi nelle indicazioni della provenienza dei forestieri: *Historia*, p. 219, r. 8: «Venetorum turbe, Padua, Vicentia, Fori Iulii oppida cuncta»; *Vita*, p. 374C, 19: «De Veneciis, Padua, Vincentia, Verona, Brixia et tocius Lombardie nec non de partibus Tridentinis, Feltrensibus et tocius Foroiulii».

Bibliografia

Opere di Boccaccio

Amorosa Visione, cur. V. Branca, Milano 1974 (I edizione Oscar classici settembre 2000).

Caccia di Diana, cur. V. Branca, Milano 1990 (I edizione Oscar classici 1990).

Comedia delle ninfe fiorentine (Ameto), cur. A. E. Quaglio, Firenze 1963.

De casibus virorum illustrium, cur. P. G. Ricci, V. Zaccaria, in *Tutte le opere*, cur. V. Branca, Milano 1983, IX.

Decameron, cur. V. Branca, Torino 2014.

Decameron, cur. A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Milano 2013.

Decameron, cur. M. Veglia, Milano 2020.

Elegia di madonna Fiammetta. Corbaccio, cur. F. Erbani, Milano, Garzanti, 1988.

Filocolo, cur. V. Branca, Milano 1967 (I edizione Oscar classici novembre 1998).

Filostrato, cur. V. Branca, Milano 1990.

Ninfale fiesolano, cur. D. Piccini, Milano 2013.

La novella di Ser Ciappelletto, intr. G. Almansi, Venezia 1992.

Rime, cur. V. Branca, Milano 1992 (I edizione Oscar classici luglio 1999).

Trattatello in laude di Dante, ed. L. Sasso, Milano 1995.

Genealogie Deorum Gentilium Libri, cur. V. Romano, Bari 1951.

Fonti

Iohannes Abbas Victoriensis, *Liber certarum historiarum*, ed. F. Schneider, Hannoverae – Lipsiae 1910 (*SS rer. Germ.*, 36), II, p. 59, rr. 25-32 (IV 9, Rec. B. D. A2).

Acta Sanctorum Iunii Tomus II, Antuerpiae 1698 riproduzione digitale della ristampa anastatica, Bruxelles 1969.

Agostino, *Confessioni*, cur. G. Reale, Milano 2012/13.

Dante Alighieri, *Inferno*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1991 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

Dante Alighieri, *Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi*, in *Opere di Dante*, cur. M. Berté, M. Fiorilla, S. Chiodo, I. Valente, vol. VII, Roma 2012.

Dante Alighieri, *Purgatorio*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1994 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

Dante Alighieri, *Paradiso*, cur. A. M. Chiavacci Leonardi, Milano 1994 (I edizione Oscar classici febbraio 2005).

Dante Alighieri, *Vita Nova*, cur. S. Carrai, Milano 2009.

Apuleio, *Metamorfosi*, intr. F. Roncoroni, trad. e note N. Marziano, Milano 2002.

R. Azzoni Avogaro, *Memorie del beato Enrico morto in Trivigi l'anno MCCCXV. Corredate di documenti con una dissertazione sopra san Liberale e sopra gli altri santi*, Venezia 1760.

Bibliotheca Sanctorum, voll. 4 e 6, Roma 1964-65.

Boezio, *La consolazione della Filosofia*, cur. C. Moreschini, Novara 2014.

Bonaventura da Bagnoregio, *Opera omnia*, Firenze 1882-1891.

Johannes Bromyardus, *Summa Praedicantium*, Venezia, apud Dominicum Nicolinum, 1586.

Johannes Buridanus, *Questiones Joannis Buridani super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris, opera Nicolai Depratis, 1513.

Andrea Cappellano, *De amore*, cur. G. Ruffini, Milano 1980.

Tommaso d'Aquino (san), *Compendio di teologia e altri scritti*, cur. A. Selva, T. S. Centi, Torino 2010.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae,* Cinisello Balsamo editio prior 1962, editio altera paululum emendata 1988.

Iacopo da Varazze, *Legenda Aurea*, ed. G. P. Maggioni, Firenze 2007.

Étienne de Bourbon, *Anecdotes historiques légendes et apologues*, ed. A. Lecoy de la Marche, Paris 1877.

Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, ed. F. Broomfield, Louvain – Paris 1968.

Ferreto de' Ferreti, *Historia rerum in Italia gestarum*, in *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, cur. C. Cipolla (Fonti per la storia d'Italia), 43, vol. II, Roma 1914.

Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Colonia – Bonn – Bruxelles 1851.

Jean de Mailly, *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, cur. G.P. Maggioni, Firenze 2013.

Guillaume de Saint Pathus, *Vie de saint Louis*, ed. H. F. Delaborde, Paris 1899.

Henricus de Segusio card. Hostiensis, *In ... decretalium libros commentaria*, Venezia, apud Iuntas, 1581.

Guglielmo IX, *Vers*, cur. M. Eusebi, Parma 1995.

Fabliaux ou contes du XIIe et du XIIIe siècle, ed. E. Barbazan, III, Paris 1779.

Fabliaux et contes des poètes françois des XI, XII, XIII, XIV et XVe siècles, ed. E. Barbazan, II, Paris 1808.

Sinibaldus Fliscus, *Commentaria. Apparatus in V Libros Decretalium*, Frankfurt, Sigismund Feyerabend, 1570.

Gesta Romanorum, ed. von H. Oesterley, Berlin 1872.

Glossaria Latina, edd. J. W. Pirie, W. M. Lindsay, Hildesheim 1965.

Il Novellino, cur. Valeria Mouchet, Milano 2008.

Il 'Rotulo' di s. Teobaldo Roggeri, ed. C. Giordano, Alba 1929.

L'Aventuroso ciciliano attribuito a Bosone da Gubbio: un "centone" di volgarizzamenti due-trecenteschi, ed. C. Lorenzi, Pisa 2010.

La Bibbia, con introduzione e note di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, Milano 1987.

La letteratura francescana, ed. C. Leonardi, comm. D. Solvi, vol. I, Milano 2005.

Li dis du vrai aniel, ed. von A. Tobler, Leipzig 1912.

Mica Madii de Barbazanis de Spalato, *Historia edita per Micam Madii Barbazanis de Spalato de gestis Romanorum imperatorum et summorum pontificum pars secundae partis de anno Domini MCCXC*, «Archivio storico per la Dalmazia», 1/3 (1926).

Magnum speculum exemplorum, Coloniae Agrippinae 1718.

Pietro Olivi, *Informatio Petri Ioannis*, in R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza* (vedi infra), appendice I, pp. 278-281.

Pietro Olivi, *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis*, in R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza* (vedi infra), appendice I, pp. 274-278.

Orazio, *Epistole e Ars poetica*, cur. U. Dotti, Milano 2008.

Orazio, *Satire*, cur. R. Cuccioli Melloni, Milano 2016.

Ovidio, *L'arte d'amare*, ed. E. Barelli, Milano 1997 (prima edizione giugno 1977).

Saint Alexis, Genèse de sa légende et de la Vie française, ed. M. Perugi, Genève 2014.

Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note di G. Monti, cronologia di E. Barelli, Milano, Rizzoli, 1998 (prima edizione ottobre 1974).

Seneca, *Tutte le opere*, cur. G. Reale, Milano 2000-2013 (IV edizione Il Pensiero Occidentale dicembre 2013).

Ambrogio Spighetti, *Incipit Liber Marchiane Ruine*, «Miscellanea di storia italiana», 5 (1868), pp. 17-71.

Tabula exemplorum secundum ordinem Alphabeti, ed. J. Th. Welter, Genève 1973.

Paolino Veneto, *Chronologia Magna*. BNF, ms. Par. lat. 4939, colonne CCXXV-CCXXVI.

Peire Vidal, *Poesie*, cur. D'Arco S. Avalle, Milano – Napoli 1960.

Virgilio, *Eneide*, trad. L. Canali, introduzione e commento E. Paratore, Milano 2015.

Vita sancti Bertoldi, in *Monumenta Historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia. Chronica Parmiensa a sec. XI ad exitum sec. XIV*, ed. L. Barbieri, vol. III, Parma 1858, pp. 484-490.

Studi

G. Alfano, *Introduzione alla lettura del «Decameron» di Boccaccio*, Roma - Bari 2014.

G. Almansi, *Introduzione* a G. Boccaccio, *La novella di Ser Ciappelletto*, Venezia 1992, pp. 9-60.

G. Almansi, *L'estetica dell'osceno*, Torino 1994 (ed. or. Torino 1974).

G. Almansi, *The Writer as a Liar*, London – Boston 1975.

C. Andenna, *"Francescanesimo di corte" e santità francescana a corte. L'esempio di due regine angioine fra XII e XIV secolo*, in *«Monasticum Regnum». Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età Moderna*, cur. G. Andenna, L. Gaffuri, E. Filippini, Berlin 2015, pp. 139-180.

C. Andenna, *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the 'struggle' for a female franciscan life*, in *Queens, Princesses and Mendicants*, cur. N. Jaspert, I. Just, Abhandlungen 2019, pp. 29-52.

G. Arnaldi, *Studi sui cronisti della Marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma 1963.

Autografi dei letterati italiani. Le origini e il Trecento, cur. G. Brunetti, M. Fiorilla, M. Petoletti, Roma 2013.

Autori e lettori di Boccaccio. Atti del Convegno internazionale di Certaldo (20-22 settembre 2001), cur. M. Picone, Firenze 2002.

M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1979 (ed. or. *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva 1965).

M. Baratto, *Realtà e stile nel* Decameron, Vicenza 1970.

G. Barberi Squarotti, *Il potere della parola. Studi sul «*Decameron*»*, Napoli 1983.

M. Bardi, *Il volto enigmatico della fortuna. II Giornata*, in *Prospettive sul* Decameron, cur. G. Barberi Squarotti, Torino 1989, pp. 25-38.

S. Barsella, *The Mechant and the Sacred: Artifice and Realism in* Decameron *I.1*, «Quaderni d'Italianistica», 38/2 (2017), pp. 11-40.

L. Battaglia Ricci, *Boccaccio*, Roma 2000.

L. Battaglia Ricci, *In Toscana, prima del canone. La novella tra* Novellino *e* Decameron, in *La forma breve del narrare. Novelle, contes, short stories*, cur. L. Innocenti, Pisa 2013, pp. 33-63.

L. Battaglia Ricci, *Ragionare nel giardino. Boccaccio e i cicli pittorici del* Trionfo della morte, Roma 2000.

L. Battaglia Ricci, *Scrivere un libro di novelle. Giovanni Boccaccio autore, lettore editore*, Ravenna 2013.

F. Bausi, *Le forme del comico*, in *Associazione degli Italianisti. XXI Congresso Nazionale.* Atti delle sessioni plenarie (Firenze, 6, 7, 8, 9 settembre

2017), cur. S. Magherini, A. Nozzoli, G. Tellini, Firenze 2019, pp. 47-60.

F. Bausi, *Leggere il* Decameron, Bologna 2017.

F. Bausi, *Tracce di diacronia e di pluriredazionalità nel* Decameron, «Rationes rerum», 16 (2020), pp. 27-46.

L. J. Bataillon, *La diffusione manoscritta e stampata dei commenti biblici di san Tommaso d'Aquino*, «Angelicum», 71/4 (1994), pp. 579-590.

S. Benedetti, *Boccaccio lettore di Orazio*, in *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche d'autore*, cur. E. Russo, Roma 2000, pp. 107-129.

A. Benvenuti – S. Boesch Gajano – S. Ditchfield – R. Rusconi – F. Scorza Barcellona – G. Zarri, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma 2005.

L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, Bergamo 1990.

L. Bianchi - E. Randi, *Le verità dissonanti*, Roma - Bari 1990.

G. Billanovich, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma 1947.

G. Billanovich, *Restauri boccacceschi*, Roma 1947.

Boccaccio: gli antichi e i moderni, cur. A. M. Cabrini, A. D'Agostino Milano 2018.

Boccaccio: secoli di vita. Atti del Congresso Internazionale 'Boccaccio 1975' (Università di California, Los Angeles, 17-19 ottobre 1975), cur. M. Cottino-Jones, E. F. Tuttle, Ravenna 1977.

Boccaccio autore e copista, cur. T. De Robertis, C. M. Monti, M. Petoletti, G. Tanturli, S. Zamponi, Firenze 2013.

Boccaccio e Napoli. Nuovi materiali per la storia culturale di Napoli nel Trecento. Atti del Convegno 'Boccaccio angioino' per il VII Centenario della nascita di Giovanni Boccaccio (Napoli-Salerno, 23-25 ottobre 2013), cur. G. Alfano, E. Grimaldi, S. Martelli, A. Mazzucchi, M. Palumbo, A. Perriccioli Saggese, C. Vecce, Firenze 2014.

Boccaccio geografo, cur. R. Morosini, Firenze 2010.

Boccaccio in America. 2010 International Boccaccio Conference. American Boccaccio Association (UMass Amherst, April 30-May 1), cur., E. Filosa, M. Papio, Ravenna, Longo, 2012.

Boccaccio veneto. Settecento anni di incroci mediterranei a Venezia, cur. L. Formisano, R. Morosini, Roma 2015.

Boccaccio Venezia e il Veneto, cur. V. Branca, Firenze 1979.

S. Boesch Gajano, *Un'agiografia per la storia*, Roma 2020.

G. Bonomo*, Il Paternostro di San Giuliano nella letteratura e nel folklore*, «Annali della Facoltà di Magistero di Palermo», 3 (1961-62), pp. 195-257.

D. Boquet – P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma 2018 (ed. or. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médieval*, Paris 2015).

S. Bortolami, *Ferreti, Ferreto de'*, *in* DBI, 47 (1997).

J. P. Boyer, *La «foi monarchique»: royaume de Sicile et Provence (MI-XIII – MI-XIV siècle)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, cur. P. Cammarosano, École française de Rome 1994, pp. 85-110.

J. P. Boyer, *Sancia di Maiorca, regina di Sicilia-Napoli*, in DBI, 90 (2017).

J. P. Boyer, *Sancia par la grâce de Dieu reine de Jérusalem et de Sicile*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age», 129/2 (2017), pp. 301-334.

L. E. Boyle, *The date of the* Summa Praedicantium *of John Bromyard*, «Speculum», 48/3 (july 1973), pp. 533-537.

R. Bragantini, *Il* Decameron *e il Medioevo rivoluzionario di Boccaccio*, Roma 2022.

R. Bragantini, *Ingressi laterali al Trecento maggiore*, Napoli 2012.

R. Bragantini, *Per un diverso* Decameron, «Rivista de Italianìstica», 29 (2015), pp. 5-37.

R. Bragantini, *Premesse sull'ascolto decameroniano (con primi appunti sul codice biblico nel* Decameron*)*, «Filologia e critica», 28 (2003), pp. 23-40.

R. Bragantini, *Testi e vicende del Trecento. Letture ed esegesi di Dante, Petrarca, Boccaccio*, Soveria Mannelli 2019.

V. Branca, *Boccaccio medievale*, intr. F. Cardini, Milano 2010.

V. Branca, *Rapporti fra l'autografo e le testimonianze affini*, in *Decameron*, cur. V. Branca, Firenze 1976, pp. LIV-XCIII.

V. Branca, *Una chiave di lettura per il "Decameron". Contemporaneizzazione narrativa ed espressivismo linguistico*, in *Decameron* (ed. Einaudi), pp. I-XXXIX.

V. Branca – C. Degani, *Studi sugli «exempla» e il «Decameron»*, «Studi sul Boccaccio», 14 (1983-84), pp. 178-207.

R. Brooke – C. Brooke, *La religione popolare nell'Europa medievale,* Bologna 1989 (ed. or. London 1984).

B. Bruni, *Rileggendo il Boccaccio. Le novelle pistoiesi del Decamerone*, «Pistoia», 11 (1966), pp. 24-31.

F. Bruni, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna 1990.

L. A. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke. The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca and London 2008.

G. Cagnin, *Pietro di Domenico*, in DBI, 83 (2015).

L. Camassa, *Il beato Arrigo ai tempi di Boccaccio: la* vita Henrici *in* Decameron*, II 2 e in alcune scritture coeve*, in *Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018*. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018), cur. S. Zamponi, Firenze 2020, pp. 77-98.

L. Camassa, *La* vita Iuliani *dello Zibaldone Magliabechiano e la novella di Rinaldo d'Asti*, «Filologia e Critica», 46 (2021), pp. 421-432.

L. Camassa, *Potere dei santi nel* Decameron*: nota sulla novella di san Giuliano (II 2)*, in *I luoghi e le forme del Potere dall'antichità all'età contemporanea*, cur. A. Araneo, Potenza 2019, pp. 219-234.

L. Camassa, *Santi laici e devozione popolare in* Decameron*, II 1*, «Studi sul Boccaccio», 47 (2019), pp. 71-83.

J. Campbell, *Enquête pour le procès de canonisation de Dauphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Torino 1978.

I. Candido, *Boccaccio umanista. Studi su Boccaccio e Apuleio*, Ravenna 2014.

I. Candido, *Dante, Petrarch, and Boccaccio on Religious Conversion*, in *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*, cur. I Candido, Berlin – Boston 2018, p. 153-175.

I. Candido, *Il "pane tra le favole" o del* Convivio *di Boccaccio: l'Introduzione alla Quarta Giornata*, «Heliotropia», 12-13 (2015-16), pp. 51-85.

M. Canova, *Ciappelletto e il progetto di Dio: lettura di* Decameron *I 1,* «Rassegna Europea di Letteratura Italiana»,17 (2000), pp. 9-32.

A. Capozzoli, *Il* Decameron, *la fortuna e i mercatanti della Seconda Giornata*, «Misure critiche», 12-13 (2013-2014), pp. 231-248.

I. Cappelletti, *Il* frammento magliabechiano *del* Decameron: *una complessa interpretazione del* Centonovelle, «Heliotropia», 14 (2017), pp. 79-100.

L. Cappelletti, *Osservazioni storiche e letterarie e notizie sulle fonti del* Decamerone, «Il Propugnatore», 16/2 (1883), pp. 30-206.

G. Cappello, *La dimensione macrotestuale*, Ravenna 1998.

S. Carrai, *Boccaccio e i volgarizzamenti*, Roma – Padova 2016.

C. Casagrande – S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino 2000.

C. Cazalé Bérard, *La strategia della parola nel* Decameron, «Modern Languages Notes», 109/1 (1994), pp. 12-26.

F. Cecchini, *Paolino Veneto*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 1998.

R. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma 2017.

G. Cestaro, *Rinaldo d'Asti. Drama of the signifié,* «Carte Italiane», 7 (1985-86), pp. 14-27.

P. Cherchi - S. Sarteschi, *L'*innocentia *di ser Ciappelletto,* «Studi sul Boccaccio», 38 (2010), pp. 57-68.

G. Chiecchi, *Nell'arte narrativa di Giovanni Boccaccio*, Firenze 2017.

G. Chiecchi – L. Troisio, *Il «Decameron» sequestrato. Le tre edizioni censurate nel Cinquecento*, Milano 1984.

F. Ciabattoni, *Boccaccio's miraculous art of storytelling:* Dec. *I.1, II.1 and VI.10*, «Italica», 87/2 (2010), pp. 167-178.

V. Cioffari, *The conception of Fortune in the* Decameron, «Italica», 17/4 (1940), pp. 129-137.

C. Cipolla, *Manoscritti della* Historia, in *Prefazione* a *Le opere di Ferreto de' Ferreti vicentino*, 42, Roma 1908, pp. IX-XXVI.

M. Codebò, *Scomodi compagni di banco: scrittori e notai fra Boccaccio e Manzoni*, «Italica», 84/2-3 (2007), pp. 187-198.

M. Conetti, *Il collasso dell'ordine giuridico e il diritto naturale nel* Decameron*,* «Heliotropia» 12-13 (2015-16), pp. 105-130.

M. Cottino-Jones, *Desire and the Fantastic in the* Decameron*: the Third Day*, «Italica», 70/1 (1993), pp. 1-18.

G. Cracco, *Realismo e tensioni ideali nella cultura trevigiana del Tardo Medioevo*, in Id., *Tra Venezia e Terraferma*, Roma 2009, pp. 595-612.

B. Croce, *Poesia popolare e poesia d'arte*, Bari 1967.

M. Cursi, *Il* Decameron*: scritture, scriventi, lettori. Storia di un testo*, Roma 2007.

M. Cursi, *Il Parigino Italiano 482: un* Decameron *allo scrittoio del Boccaccio*, in *Boccaccio e la Francia*, cur. P. Guérin, A. Robin, Firenze 2017, pp. 117-151.

M. Cursi, *Un frammento decameroniano dei tempi del Boccaccio* (*Piacenza, Biblioteca Passerini Landi, cod. Vitali 26)*, «Studi sul Boccaccio», 32 (2004), pp. 1-27.

E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Firenze 1992 (ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).

A. D'Agostino, *Ancora sui rapporti fra l'autografo berlinese del* Decameron *e il codice Mannelli*, «Rhesis», 3/2 (2012), pp. 44-85.

A. D'Agostino, *Il paradosso di Abraam (*Decameron *I 2)*, in *Filologia e linguistica. Studi in onore di Anna Cornagliotti*, cur. L. Bellone, G. Cura Curà, M. Cusietti, M. Milani, Alessandria 2012, pp. 205-219.

N. D'Anna, *Melkitsedek. Il mistero di una figura biblica*, Torino 2014.

F. Dal Pino, *Culto e pietà mariana presso i frati minori nel Medioevo*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico.* Atti del I Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma (Parma, 7-8 novembre 1997), cur. C. M. Piastra, Firenze 2001, pp. 159-192.

F. De Sanctis*, Storia della letteratura italiana,* Milano 1982.

B. de Gaiffier, *La légende de S. Julien l'hospitalier*, «Analecta Bollandiana», 63 (1945), pp. 145-219.

B. de Gaiffier, *La légende de S. Julien l'hospitalier. Notes complémentaires*, «Analecta Bollandiana», 94 (1976), pp. 5-17.

E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age,* Torino 1975.

C. Delcorno, *Appunti su Boccaccio lettore della Bibbia*, «Studi sul Boccaccio», 47 (2019), pp. 159-180.

C. Delcorno, Exemplum *e letteratura*, Bologna 1989.

C. Delcorno, *Giovanni Boccaccio*, in *Augustine and the Humanists*, cur. G. Claessens, F. Della Schiava, Gent 2021, pp. 73-97.

C. Delcorno, *Studi sugli* exempla *e il* Decameron. *II – Modelli esemplari in tre novelle (I 1, III 8, II 2),* «Studi sul Boccaccio», 15 (1985-86), pp. 189-214.

C. Delcorno, *Vittore Branca tra letteratura religiosa e commento al "Decameron"*, «Studi sul Boccaccio», 35 (2007), pp. 1-24.

D. Delcorno Branca, *Tristano, Lovato e Boccaccio,* «Lettere Italiane», 42 (1990), pp. 51-65.

C. Delcorno – G. Baffetti, *Sotto il cielo delle Scritture. Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII-XVI)*, Firenze 2009.

L. Di Francia, *Alcune novelle del Decameron illustrate nelle fonti*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 44 (1904), pp. 1-103.

R. Di Meglio, *Istanze religiose e progettualità politica nella Napoli angioina. Il monastero di s. Chiara*, «Studi Storici», 54 (2013), pp. 323-338.

R. Di Meglio, *Ordini mendicanti. Monarchia e dinamiche politico-sociali nella Napoli dei secoli XIII-XIV*, Aonia 2013.

R. Di Meglio, *"Singulariter requisiti, concorditer responderunt". I processi ad Andrea da Gagliano come espressione del francescanesimo alla corte angiona*, in *Da Ludovico d'Angiò a san Ludovico di Tolosa. I testi e le immagini.* Atti del Convegno internazionale di studio per il VII centenario della canonizzazione (1317-2017). Napoli – S. Maria Capua Vetere (3-5 novembre 2016), cur. T. D'Urso, A. Perriccioli Saggese, D. Solvi, Spoleto 2017, pp. 51-66.

Dizionario Biblico della Letteratura Italiana, diretto da M. Ballarini, Milano 2018.

S. Domino, *Qual è il significato etimologico, storiografico e letterario della parola 'idiota'? Quali sono i suoi usi?*, «Lingua Italiana», 25 gennaio 2010, <https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_031.html> (4\23).

M. Donnini, *Motivi narratologici nella "Historia" di s. Giuliano l'Ospitaliere*, in *Ars narrandi. Scritti di narrativa antica in memoria di Luigi Pepe*, cur. C. Santini, L. Zurli, Napoli 1996, pp. 159-176.

M. P. Ellero, *Per un lessico dell'industria. Osservazioni sulla seconda e sulla terza giornata del* Decameron, «Lettere Italiane», 69/1 (2017), pp. 34-58.

M. P. Ellero, *Retorica*, Roma 2017.

M. P. Ellero, *Una mappa per l'*inventio. *L'*Etica Nicomachea *e la Prima Giornata del* Decameron, «Studi sul Boccaccio», 40 (2012), pp. 1-30.

A. Fatigati, *Boccaccio teologo*, Firenze 2021.

Favole parabole istorie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento. Atti del Convegno di Pisa (26-28 ottobre 1998), cur. G. Albanese, L. Battaglia Ricci, R. Bessi, Roma 2000.

R. Ferreri, *Ciacco, Biondello e Martellino*, «Studi sul Boccaccio», 24 (1996), pp. 231-249.

F. Fido, *Il regime delle simmetrie imperfette*, Milano 1988.

M. Fiorilla, *Per il testo del* Decameron, «L'ellisse», 5 (2010), pp. 9-38.

M. Fiorilla, *Ancora per il testo del* Decameron, «L'ellisse», 8/1 (2013), pp. 75-90.

M. Fiorilla, *Sul testo del* Decameron: *per una nuova edizione critica*, in *Boccaccio letterato*. Atti del Convegno internazionale (Firenze-Certaldo, 10-12 ottobre 2013), cur. M. Marchiaro, S. Zamponi, Firenze 2015, pp. 211-237.

K. Flasch, *Poesia dopo la peste*, Bari 1995.

F. Fonio, *Le storie di san Giuliano ospitaliere*, Novara 2008.

P. M. Forni, *Forme complesse nel* Decameron, Firenze 1992.

P. M. Forni, *Parole come fatti. La metafora realizzata e altre glosse al* Decameron, Napoli 2008.

D. Franceschi, *Fra Paolino da Venezia o. f. m. † 1344*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 98 (1963-64), pp. 109-152.

G. Francesconi, *Culture locali e tradizione orale nel Decameron. Due ipotesi sulle fonti della novella di Masetto da Lamporecchio (III 1)*, «Letteratura Italiana Antica», 16 (2015), pp. 399-410.

M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Bari 2012.

A. Gagliardi, *Giovanni Boccaccio. Poeta filosofo averroista*, Catanzaro 1999.

M. Gaglione, *Due fondazioni angioine a Napoli: S. Chiara e S. Croce di Palazzo*, «Campania Sacra», 33/1-2 (2002), pp. 63-110.

M. Gaglione, *Francescanesimo femminile a Napoli: dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*, «Frate Francesco», 79/1 (2013), pp. 29-95.

M. Gaglione, *Sancia d'Aragona-Maiorca tra impegno di governo e "attivismo" francescano*, «Studi Storici», 4 (2008), pp. 931-985.

D. Garbin – R. de' Vidovich, *Dizionario degli Uomini illustri della componente culturale illirico-romana latina veneta e italiana*, Trieste 2012

G. Getto, *Vita di forme e forme di vita nel* Decameron, Torino 1958.

M. Giacintucci, *Il* paternoster *di san Giuliano ospitatore. Testi e letterature dalle origini alle fonti narrative italiane*, Chieti 2018.

G. Giacobello, *La* divota historia *di san Giuliano il parricida*, «Lares», 62/4 (1996), pp. 623-666.

M. P. Giardini, *Tradizioni popolari nel «Decameron»*, Firenze 1965.

R. Girardi, *Il tempo del mondo volto in novella*, Roma 2017.

P. Golinelli, *Il medioevo degli increduli. Miscredenti, beffatori, anticlericali*, Milano 2009.

P. Golinelli, *Un'agiografia per la storia. Miracolati e testimoni nei processi di canonizzazione e nelle raccolte di miracoli*, in *Ovidio Capitani: quaranta anni per la storia medievale*, cur. M. C. De Matteis, I, Bologna 2003, pp. 91-116.

G. Gorni, *Lettera nome numero: l'ordine delle cose in Dante*, Bologna 1990.

A. Graf, *Miti leggende e superstizioni del medio evo*, cur. C. Allasia, W. Meliga, Milano 2002.

S. Grossvogel, *What do we really know of ser Ciappelletto,* «Il Veltro», 40/1-2 (1996), pp. 133-137.

G. Güntert, *Tre premesse e una dichiarazione d'amore*, Modena 1997.

A. J. Gurevic, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 (ed. or. *Problemy srednevekovoj kul'tury*, Moskva 1981).

R. Hollander, *Boccaccio's two Venuses*, New York 1977.

Il beato Enrico da Bolzano nel suo tempo. Atti del Convegno internazionale di studi (Treviso, 9 ottobre 2015), cur. T. Radaelli, Treviso 2018.

G. Inglese, *Ecdotica e commento ai testi letterari*, «La Cultura», 49/2 (2011), pp. 277-283.

Intorno a Boccaccio. Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014), cur. G. Frosini, S. Zamponi, Firenze 2015.

Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015), cur. S. Zamponi, Firenze 2016.

Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016), cur. S. Zamponi, Firenze 2017.

Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018), cur. S. Zamponi, Firenze 2020.

Introduzione al Decameron, cur. M. Picone, M. Mesirca, Firenze 2004.

Jacopo da Varagine. Atti del I convegno di studi (Varazze, 13 – 14 aprile 1985), cur. G. Farris, B. T. Delfino, Centro Studi Jacopo da Varagine, Cogoleto 1987.

F. M. Jannace, *La religione di Boccaccio*, Roma 1977.

T. Kircher, *The Modality of Moral Communication in the* Decameron*'s First Day, in contrast to the Mirror of the* Exemplum, «Renaissance Quarterly», 54/4 (2001), part 1, pp. 1035-1073.

B. G. Kohl, *Lovati, Lovato*, in DBI, 66 (2006),

L'état angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII et XIV siècle. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli "Federico II" (Rome-Naples, 7-11 novembre 1995), cur. Istituto storico italiano per il Medio Evo, Ècole française de Rome, American Academy in Rome, Roma 1998.

La Bibbia nella letteratura italiana, cur. G. Melli, M. Sipione, Brescia 2013.

A. La Monica, *Le verità nascoste tra* parrêsia *e "saviezza": varianti medievali della parabola dei tre anelli*, in *Le tre anella. Al crocevia spirituale tra Ebraismo, Cristianesimo e Islam*, cur. A. Grossato, Alessandria 2014, pp. 87-102.

La novella italiana. Atti del Convegno di Caprarola (19-24 settembre 1988), cur. S. Bianchi, Roma 1989.

Lachrimae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo. Atti delle III Giornate Internazionali Interdisciplinari di Studio sul Medioevo (Siena, 2-4 Novembre 2006), cur. F. Mosetti Casaretto, Alessandria 2011.

J. Larner, *Boccaccio and Lovato Lovati*, in *Cultural Aspects of the Italian Renaissance: Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, cur. C. Clough, Manchester 1976, pp. 22-32.

M. Lavagetto, *Oltre le usate leggi. Una lettura del* Decameron, Torino 2019.

J. Le Goff, *I riti, il tempo, il riso*, Bari 2003 (ed. or. *L'historien et l'homme quotidien* e *Le rituel symbolique de la vassalité* pubblicati sotto il titolo *Vers une anthropologie historique* in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris 1977; *LOccident médiéval et le temps*, *Rire au Moyen Âge*, *Le rire dans les règles monastiques du haut Moyen Âge*, in *Un autre Moyen Âge*, Paris 1999).

J. Le Goff, *Il Dio del Medioevo*, Bari 2011 (ed. or. *Le Dieu du Moyen Âge. Entretiens avec Jean-Luc Pouthier*, Paris 2003).

J. Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Roma - Bari 1987 (ed. or. Paris 1986).

«Leggiadre donne...». Novella e racconto breve in Italia, cur. F. Bruni, Venezia 2000.

Lessico critico decameroniano, cur. R. Bragantini, P. M. Forni, Torino 1995.

Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI. Atti del seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001), cur. G. Auzzas, G. Baffetti, C. Delcorno, Firenze 2003.

Letteratura Italiana. Le Opere, cur. A. Asor Rosa, vol. I, Torino 1992.

Lo spazio letterario del Medioevo, cur. W. Berschin, E. Campanile, F. Cardini, S. Avalle D'Arco, D. Frioli, A. Ghisalberti, S. Graciotti, I. Gualandri, L. Holtz, G. Lobrichon, M. Mancini, C. Moreschini, M. Oldoni, A. Petr, Roma 1992.

G. P. Maggioni, *La santità in Occidente. Introduzione all'agiografia medievale*, Roma 2021.

I. Maggiulli, *Uno storico francescano alla corte angioina. Il codice malatestiano della* Satyrica Historia*,* «Studi Romagnoli», 61 (2010), pp. 725-741.

D. M. Manni, *Istoria del* Decamerone *di Giovanni Boccaccio*, Firenze 1742.

P. Manni, *La lingua di Boccaccio*, Bologna 2016.

R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi*, in ED, 1970.

R. Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma 1950.

S. Marchesi, *Fiction with Fiction: Confessing to Dante in* Decameron *I.1*, «Quaderni d'Italianistica», 38/2 (2017), pp. 157-177.

S. Marchesi, *Stratigrafie decameroniane*, Firenze 2004.

M. Marcus, *Allegory of form: Literary self-consciousness in the* Decameron, Saratoga 1979.

M. Marcus, *Seduction by Silence: a Gloss on the Tales of Masetto (*Decameron *III, 1) and Alatiel (*Decameron *II, 7)*, «Philological Quarterly», 58/1 (1979), pp. 1-15.

G. Martellotti, *Mussato, Albertino*, in ED, 1970.

F. Masciandaro, *La conoscenza viva*, Ravenna 1998.

F. Masciandaro, *Melchisedech's* Novelletta *of the Three Rings as Irenic Play (*Decameron *I.3)*, «Forum Italicum», 37/1 (2003), pp. 20-39.

A. Mazza, *L'inventario della «parva libraria» di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, «Italia Medievale e Umanistica», 9 (1966), pp. 1-74.

G. Mazzotta, *The World at Play in Boccaccio's* Decameron, Princeton 1989.

M. C. Meschiari, *Da Medusa a Beatrice: il rituale del pentimento*, «Italianistica», 24/1 (1995), pp. 9-27.

A. Méray, *La vie au temps des trouvères*, Paris 1873.

A. Montefusco, *Dall'Università di Parigi a frate Alberto. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia vernacolare in Giovanni Boccaccio*, «Studi sul Boccaccio», 43 (2015), pp. 177-232.

A. Montefusco, *Maestri secolari, frati mendicanti e autori volgari. Immaginario antimendicante ed ecclesiologia in vernacolare, da Rutebeuf a Boccaccio*, «Rivista di storia del Cristianesimo», 12/2 (2015), pp. 265-290.

A. Monteverdi, *Cesario di Heisterbach*, in EI, 1931.

C. M. Monti, *Osservazioni sul ruolo di Paolino Veneto nella diffusione delle sue opere*, in *Paolino Veneto. Storico narratore geografo*, cur. R. Morosini, M. Ciccuto, Roma 2018, pp. 131-160.

R. Mordenti, *Le due censure. La collazione dei testi del «Decameron» 'rassettati' da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati*, in *Le pouvoir e la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle.* Actes du Colloque internationale organisé par le Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne et l'Institut culturel italien de Marseille (Aix-en-Provence/Marseille, 14-16 mai 1981), cur. J. Guidi, Paris 1982, pp. 253-273.

C. Naselli, *Diffusione e interpretazione del paternostro di san Giuliano in Sicilia*, in *Atti del III Congresso di Arti e Tradizioni popolari*, *(Trento, settembre 1934)*, Roma 1936, pp. 255-268.

F. Neri, *Storia e Poesia*, Torino 1936.

H. J. Neuschäfer, *Boccaccio und der begin der novella*, Monaco 1969.

H. J. Neuschäfer, *Il caso tipico e il caso particolare: dalla «vida» alla novella*, in *Il racconto*, cur. M. Picone, Bologna 1988, pp. 299-308.

S. Nobili, Decameron *II 1. Martellino a processo*, «Letteratura Italaiana Antica», 23 (2022), pp. 47-60.

Notai, miracoli e culto dei santi. Atti del seminario internazionale (Roma, 5-7 dicembre 2002), cur. R. Michetti, Milano 2004.

C. O' Cuilleanain, *Religion and the Clergy in Boccaccio's* Decameron, Roma 1984.

H. A. Oberman, *Fourteenth-century Religious Thought: a premature Profile*, «Speculum», 51 (1978), pp. 80-93.

M. Oberziner, *Il* paternoster *di s. Giuliano*, «Lares», 4/3 (1933), pp. 10-25.

M. Oberziner, *La leggenda di s. Giuliano il parricida*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 93 (1934), pp. 253-309.

M. Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna 1989 (ed. or. Paris 1970).

R. Paciocco, *Canonizzazioni e culto dei santi nella* christianitas, Spoleto 2019.

G. Padoan, *Il Boccaccio, le Muse, il Parnaso e l'Arno*, Firenze 1978.

B. Pagnamenta, *Il* Decameron. *L'ambiguità come strategia narrativa*, Ravenna 1999.

F. Palma, Decameron*, II 2. Remissività e prontezza di spirito al cospetto della Fortuna*, «Letteratura Italiana Antica», 23 (2022), pp. 61-75.

R. Panikkar, *Religione e religioni. Opera omnia*, Milano 2011.

G. Paoli, *Documenti di ser Ciappelletto*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 5 (1885), pp. 329-369

Parafrodite. Amori irregolari dagli antichi ai moderni, cur. L. Bombardieri, T. Braccini, S. Romani, L. Silvano, Alessandria 2017.

E. Pasquini, *Del Virgilio, Giovanni*, in DBI, 38 (1990).

E. Pasquini, *Fra Due e Quattrocento. Cronotopi letterari in Italia*, Milano 2012.

M. Penna, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medioevo*, Torino 1953.

G. Petronio, *Il Decamerone. Saggio critico*, Bari 1935.

G. Petronio, *Rinaldo d'Asti e il Paternostro di san Giuliano*, «La rassegna», 39 (1931), pp. 333-338.

M. Picone, *Boccaccio e la codificazione della novella,* Ravenna 2008.

M. Poorthuis, *The three rings: between exclusivity and tolerance*, in *The three rings. Textual studies in the historical trialogue of judaism, christianity and Islam*, cur. B. Roggema, M. Poorthuis, P. Valkenberg, Leuven – Dudley 2005, pp. 257-285.

J. H. Potter, *Five frames for the* Decameron, Princeton 1992.

A. Quondam, *Le cose (e le parole) del mondo*, in *Decameron* (ed. Rizzoli), pp. 1669-1802.

E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio*, Firenze 1987.

Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini (AMUL) in onore e memoria di Ezio Franceschini (Trento e Rovereto, 3-5 ottobre 1985), cur. E. Franceschini, C. Leonardi, E. Menestò, Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini, Firenze 1988.

J. Rhodes, *Saladin and the Truth of Religion in* Decameron *I.3 and X.9*, in *Through a Classical Eye*, cur. A. Galloway, R. F. Yeager, Toronto Buffalo London 2009, pp. 189-205.

A. Ricci, *Omobono da Cremona*, in DBI, 79 (2013).

F. Rico, *Ritratti allo specchio (Boccaccio, Petrarca)*, Roma – Padova 2012.

B. Rosada, *Storia della letteratura veneta, volume* I*: Dalle Origini al Quattrocento*, London 2011.

A. Rossi, *Il Decameron. Pratiche testuali e interpretative*, Bologna 1982.

V. Rossi, *Nell'intimità spirituale di Petrarca (con tre lettere inedite)*, «Nuova Antologia», 356 (1931), pp. 3-12.

L. Russo, *Letture critiche del* Decameron, Bari 1988.

V. Russo, *"Con le muse in Parnaso": Tre studi su Boccaccio*, Napoli 1983.

F. Sabatini, *Napoli angioina*, Napoli 1975.

M. Santagata, *Boccaccio. Fragilità di un genio*, Milano 2019.

M. Santagata, *Boccaccio indiscreto. Il mito di Fiammetta*, Bologna 2019.

Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV convegno internazionale (Assisi, 15-16-17 ottobre 1987), cur. Società Internazionale di Studi Francescani, Centro di Studi Francescani, Università degli Studi di Perugia, Napoli 1989.

I. Sartor, *Enrico da Bolzano. L'umile beato di Treviso*, Treviso 2015.

A. Scaglione, *Nature and Love in the late Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles 1963.

J. A. Scott, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo (Par. XX)*, «Studi Danteschi», 61 (1989), pp. 187-192.

Scrittura religiosa. Forme letterarie dal Trecento al Cinquecento, cur. C. Delcorno, M. L. Doglio, Bologna 2003.

C. Segre, *La posizione del* Decameron *nella letteratura romanza del Due e Trecento*, in *Il* Decameron *nella letteratura europea.* Atti del Convegno organizzato dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di scienze letterarie e filologiche dell'Università di Torino, (Torino, 17-18 novembre 2005), cur. C. Allasia, Roma 2006, pp. 47-58.

I. Shagrir, *The parable of Three Rings: a revision of its history*, «Journal of Medieval History», 23/2 (1997), pp. 163-177.

P. M. Sipala, *I meccanismi della fortuna in* Decameron *II,* in Id. *Poeti e politici da Dante a Quasimodo*, Palermo 1994, pp. 44-54.

J. L. Smarr, *Boccaccio and Fiammetta. The narrator as lover*, Urbana and Chicago 1986.

Società Internazionale di Studi Francescani, Centro Interuniversitario di Studi Francescani, *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti.* Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995), Spoleto 1996.

Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna, cur. M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri, Bergamo 1986.

F. Sosio, *La parabola dei «tre anelli» nella tradizione letteraria e religiosa dell'Occidente medievale*, «Rivista di storia del cristianesimo», 4/1 (2007), pp. 49-71.

P. D. Stewart, *La novella di Madonna Oretta e le due parti del* Decameron, «Yearbook of Italian Studies», 3 (1973), pp. 27-40.

P. D. Stewart, *Narrazione e ideologia nella novella di Melchisedech*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, cur. P. V. Mengaldo, Padova 1993, pp. 613-633.

P. D. Stewart, *Retorica e mimica nel «Decameron» e nella commedia del Cinquecento*, Firenze 1986.

Studi di filologia romanza offerti a Valeria Bertolucci Pizzorusso, cur. P. Beltrami, M. G. Capusso, F. Cigni, S. Vatteroni, Pisa 2007.

L. Surdich, *Boccaccio*, Bologna 2008.

The Decameron *First Day in Perspective*, cur. E. Weaver, Toronto 2004.

The Decameron *Third Day in Perspective*, cur. F. Ciabattoni, P. M. Forni, Toronto Buffalo London 2014.

P. Toldo, *La conversione di Abraam giudeo*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 42 (1903), pp. 355-359.

N. Tonelli, *Per queste orme. Studi sul Canzoniere di Petrarca*, Pisa 2016.

A. Torre, *Ferreti, Ferreto de'*, in ED, 1970.

P. Toschi, *Intorno al paternoster di S. Giuliano,* «Lares», 4/3 (1933), pp. 60-63.

I. Tufano, *Boccaccio e il suo mondo*, Soveria Mannelli 2021.

I. Tufano, *Boccaccio e la letteratura religiosa: la Prima e la Seconda Giornata del* Decameron, «Critica del Testo», 16/3 (2013), numero monografico *Boccaccio autore e lettore*, pp. 185-207.

I. Tufano, *Parodie agiografiche, devozione popolare, satira antifratesca nel* Decameron, in *Eredità medievali. La* narratio brevis *e le sue declinazioni in area romanza.* Atti del IV seminario internazionale di studio (L'Aquila, 29-30 novembre 2017), cur. L. Spetia, L. Core, T. Nocita, «Spolia», numero speciale (2018), pp. 122-142.

J. Usher, *A 'ser' Cepparello constructed from Dante fragments (Decameron I 1)*, «The Italianist», 23 (2003), pp. 181-192.

A. Vaglio, *Invito alla lettura di Boccaccio*, Milano 1988.

A. Vauchez, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (†1323) et Delphine (†1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age è l'époque moderne.* études rassemblées par M. Maccarone et A. Vauchez, Genève 1987, pp. 89-100.

A. Vauchez, *Elzeario di Sabran, santo*, in DBI, 42 (1993).

A. Vauchez, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003.

A. Vauchez, *I laici nel Medioevo*, Milano 1989 (ed. or. *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987).

A. Vauchez, *La santità nel Medioevo*, Bologna 1989 (ed. or. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 1981).

A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milano 2006 (ed. or. Paris 1975).

A. Vauchez, *Ludovico d'Angiò*, in DBI, 66 (2006).

A. Vauchez, *Tra santi e città. Luci e ombre del medioevo*, Novara 2019.

P. Vecchi-Galli, *Petrarca e Boccaccio nella poesia del Trecento*, Roma – Padova 2013.

M. Veglia, *Il signore delle anella*, «Heliotropia», 11/1-2 (2014), pp. 25-38.

M. Veglia, *La strada più impervia. Boccaccio fra Dante e Petrarca*, Roma – Padova 2014.

M. Veglia, *«La vita lieta». Una lettura del* Decameron, Ravenna 2000.

M. Veglia, *Leggere il* Decameron*: la "moltitudine delle cose" e il "ragionevole occhio" del lettore*, in *Decameron* (ed. Feltrinelli), pp. 1275-1288.

M. Veglia, *Messer* Decameron *Galeotto. Un titolo e una chiave di lettura*, «Heliotropia», 8-9 (2011-2012), pp. 99-112.

Verso il centenario del Boccaccio. Presenze classiche e tradizione biblica, cur. M. Ballarini, G. Frasso, Milano 2014.

E. Volpini, *Natura*, in ED, 1970.

L. Wadding, *Annales minorum sue trium ordinum a S. Francisco institutorum*, VII, Firenze 1932.

R. West, Decameron *II 2: a Dream Trip*, «Italian Quarterly», 143-146 (2000), pp. 127-142.

M. Zabbia, *Mussato, Albertino*, in DBI, 77 (2012).

Fortuna. Atti del quinto Colloquio internazionale di Letteratura italiana. Università degli studi Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2-3 maggio 2013, cur. S. Zoppi Garampi, Roma 2016.

Sitografia e risorse digitali

Tutti i siti si intendono visitati al 4/23.

Archives de Littérature du Moyen Âge (ARLIMA): https://arlima.net

Archivio della Latinità Italiana del Medioevo (ALIM): http://www.alim.-dfll.univr.it

Autografi dei Letterati Italiani (ALI): http://www.autografi.net/it/

Biblioteca Apostolica Vaticana. Catalogo mnoscritti: http://www.-mss.vatlib.it/gui/console?service=present&term=@5Vat.lat.1960_ms&item=1&add=0&search=1&filter=&relation=3&operator=&attribute=3040

Biblioteca Italiana: http://www.bibliotecaitaliana.it

Biblioteca Italiana Zanichelli, edizione DVD-ROM (BIZ), cur. P. Stoppelli, Bologna 2010.

Brepols Online: https://www.brepolsonline.net

Coprus Thomisticum: https://www.corpusthomisticum.org

Darthmouth Dante Project: https://dante.dartmouth.edu

Decameron Web: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/dweb/texts/concordance.php

Digital Monumenta Germaniae Historica (dMGH): https://www.dmgh.de

Dizionario Biografico degli Italiani (DBI): https://www.treccani.it/-biografico/index.html.

Documenta Catholica Omnia (DCO): http://www.documentacatholica-omnia.eu

Documenta Catholica Omnia Recentissima Incrementa: http://www.documentacatholicaomnia.eu/a_9999_Recentissima_Incrementa.html

Enciclopedia dell'Arte Medievale: https://www.treccani.it/enciclopedia/-elenco-opere/Enciclopedia_dell%27_Arte_Medievale

Enciclopedia Dantesca (ED): https://www.treccani.it/enciclopedia/-elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca

Enciclopedia Italiana Treccani: https://www.treccani.it/enciclopedia/-enciclopedia-italiana_(Enciclopedia-Italiana)/

Ente Nazionale Giovanni Boccaccio (ENGB): https://www.enteboccaccio.it/s/ente-boccaccio/page/home

Escritos de San Francisco de Asís en Latín: http://www.franciscanos.org-/esfa/omfra.html

Heliotropia: https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/-heliotropia/

La Santa Sede (per le citazioni latine della Bibbia): https://www.vatican.va/content/vatican/it.html

Obras Catòlicas: https://obrascatolicas.com/editorarealeza/

Patrologia Latina (PL): https://www.mlat.uzh.ch

Repertorio informatizzato dell'antica letteratura trobadorica e occitanica (RIALTO): http://www.rialto.unina.it

San Bonaventura da Bagnoregio: http://sanbonaventura.altervista.org/-opere.html

Reti Medievali (RM): http://www.autografi.net/it/

Somma Teologica: http://www.carimo.it/somma-teologica/somma.htm

Indice dei nomi

Indice dei luoghi

Finito di impaginare nel mese di
agosto 2023

Il libro propone una lettura del ciclo di novelle di «cose cattoliche», sei racconti collegati dal comune tema latamente teologico, dove alla realizzazione comica si affianca la problematizzazione della morale religiosa.

Boccaccio sviluppa una riflessione teologica coerente, che culmina in una paradossale esaltazione del talento umano quale potente strumento di mediazione con Dio e che guarda con interesse alle auctoritates religiose e letterarie, al dibattito teologico e ai costumi religiosi della sua epoca; fra i temi più urgenti, ci sono la sanctitas laica, le figure dei santi canonici o popolari nelle pratiche devozionali, le modalità mediante cui Dio mostra miracoli ai fedeli, la remunerazione divina per le azioni umane.

Ne emerge un Boccaccio che, se da un lato non smentisce la sua tendenza a parodiare la letteratura sacra popolare, dall'altro si dimostra pure molto sensibile alle tematiche affrontate dai testi teologici e letterari di tono o argomento elevato, al loro rapporto con la filosofia morale e ai concreti comportamenti umani.

Lelio Camassa è Dottore di Ricerca presso l'Università della Basilicata e docente di Italiano e Latino nei licei. Si occupa di Letteratura Italiana medievale, in particolare di Boccaccio e del Decameron, e di letteratura religiosa, ma i suoi interessi toccano anche il Cinquecento e la Letteratura Italiana contemporanea. È autore di vari articoli pubblicati su riviste scientifiche di settore.

ISSN 2704-7423
ISBN 978-88-31309-22-6

ISSN 2704-7423
09
9 772704 742005
ISBN 978-88-31309-22-6
9 788831 309226